This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

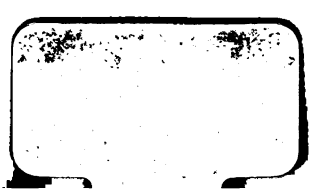
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

49. 1078. (1)

49. 1078. (1)



Commentar

über

die Psalmen.

Von

E. W. Hengstenberg,
Dr. und Prof. der Theologie zu Berlin.

Erster Band.

Zweite Auflage.

Berlin, 1849.
Verlag von Ludwig Oehmigke.

BIBLIOTHECA·BODLEIANA

Vorwort.

Den ernstlichen Vorsatz, einen Commentar über die Psalmen zu geben, faßte der Verf. schon vor einer Reihe von Jahren, als ihm zuerst das Auge für die Tiefen ihres Sinnes eröffnet worden. Schon im Jahre 1830 wollte er an die Ausführung gehen, aber damals, und so oft später der Entschluß wieder in ihm lebendig wurde, drängten sich andere Arbeiten in den Vordergrund. Nach Vollendung des ersten Theiles der Erläuterung der wichtigsten und schwierigsten Abschnitte des Pentateuches, erwachte die Neigung zu dieser Arbeit in solcher Stärke, daß er ihr nicht länger zu widerstehen vermochte. Die Fortsetzung des bereits begonnenen Werkes konnte er um so eher späteren Zeiten aufbehalten, da der Anfang desselben sich ausdrücklich zugleich als Monographie angekündigt hatte.

Was der Verf. hier zu leisten gestrebt, und was er wirklich geleistet hat, das möge dem geneigten Leser die Prüfung der Arbeit selbst zeigen. Bei allen ihren Schwächen wird sie hoffentlich sich doch als eine solche kundgeben, die lange Zeit hindurch mit Lust und Liebe gepflegt wurde.

Der Verf. sieht voraus, daß das ascetische Element, welches sich durch den Commentar hindurchzieht, Grund zu manchen Vorwürfen abgeben wird. Ohne daß er grade hoffte diese Vorwürfe dadurch niederzuschlagen, bemerkt er, daß diese ascetischen Bemerkungen überall nicht in einem seinem eigentlichen Zwecke fremdartigen, sondern im Interesse der Auslegung selbst gemacht worden sind. Die Psalmen

sind Erzeugnisse heiliger Empfindung, die nur von denjenigen verstanden werden können, in denen dieselbe Empfindung lebendig wird. Dahin zu wirken ist also recht eigentlich Aufgabe des Auslegers.

Wie auch diese Arbeit aufgenommen werden möge, der Verf. hat reichen Lohn für sie in ihr selbst gefunden, und hofft noch in der Ewigkeit mit Freude auf sie zurückzusehen. Um so mehr muß er freilich wünschen, daß sie auch an Andern gesegnet seyn, namentlich von den Vielen, die jetzt in der Wüste verschmachten, da kein Wasser ist, hie und da Einen zu den grünen Auen und den frischen Wassern des göttlichen Wortes zurückleiten möge.

Zu durchgreifenden Änderungen in der zweiten Ausgabe bot die inzwischen erschienene exegetische Literatur keine Veranlassung dar. Im Einzelnen aber wird man die bessernde Hand überall erkennen.

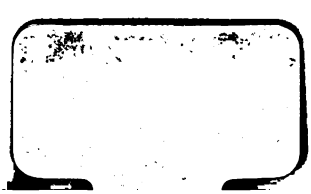
Pſalm 1.

Der S. beginnt mit einer Seligpreiſung des Gerechten, der in V. 1 zuerſt negativ beſchrieben wird als abgekehrt von den Anſchlägen der Böſen und in V. 2 poſitiv, als ſich vertiefend in das göttliche Geſetz. Er ſchildert dann unter einem lieblichen Bilde das Heil, welches ihn auf allen ſeinen Wegen begleitet, und ſtellt demſelben das Verderben gegenüber, welches der Bosheit unzertrennlicher Gefährte iſt, V. 3 und 4. Er gründet auf dieſe ewig wahren Sätze die Zuverſicht, daß Gott, was ihnen im Laufe der Dinge zu widerſtreiten ſcheint, beſeitigen, daß er durch *ſein* Gericht die Böſen, unter deren Anfeindungen die Gerechten leiden, ſtürzen, und ſeine Gemeinde, die nur aus Gerechten beſtehen ſoll, von ihrer Beimiſchung befreien werde: Denn, wie V. 3 und 4 geſagt worden, der Herr nehme ſich der Gerechten an, und könne ſie daher nicht ohne Hülfe laſſen, und Untergang ſey das Loos der Böſen, er müſſe alſo denſelben über ſie herbeiführen, V. 5. 6.

Nach dieſer Anordnung, welche allein dem „darum" zu Anfang von V. 5 und dem „denn" in V. 6 ihr Recht widerfahren läßt, zerfällt der Pſ., ein Commentar über den in der Dreizahl ſich vollendenden Moſaiſchen Segen, in drei Strophen, jede von zwei Verſen.

Der Pſ. hat zunächſt ermahnenden Charakter: was über das Heil, welches die Gerechtigkeit, das Verderben, welches die Bosheit begleitet, geſagt wird, ſoll anreizen, jener nachzutrachten, und dieſe zu meiden. In dieſer Beziehung bemerkt Luther:

49. 1078. (1)



Commentar

über

die Psalmen.

Von

E. W. Hengstenberg,
Dr. und Prof. der Theologie zu Berlin.

Erster Band.

Zweite Auflage.

Berlin, 1849.
Verlag von Ludwig Oehmigke.

BIBLIOTHECA·BODLEIANA

Vorwort.

Den ernstlichen Vorsatz, einen Commentar über die Psalmen zu geben, faßte der Verf. schon vor einer Reihe von Jahren, als ihm zuerst das Auge für die Tiefen ihres Sinnes eröffnet worden. Schon im Jahre 1830 wollte er an die Ausführung gehen, aber damals, und so oft später der Entschluß wieder in ihm lebendig wurde, drängten sich andere Arbeiten in den Vordergrund. Nach Vollendung des ersten Theiles der Erläuterung der wichtigsten und schwierigsten Abschnitte des Pentateuches, erwachte die Neigung zu dieser Arbeit in solcher Stärke, daß er ihr nicht länger zu widerstehen vermochte. Die Fortsetzung des bereits begonnenen Werkes konnte er um so eher späteren Zeiten aufbehalten, da der Anfang desselben sich ausdrücklich zugleich als Monographie angekündigt hatte.

Was der Verf. hier zu leisten gestrebt, und was er wirklich geleistet hat, das möge dem geneigten Leser die Prüfung der Arbeit selbst zeigen. Bei allen ihren Schwächen wird sie hoffentlich sich doch als eine solche kundgeben, die lange Zeit hindurch mit Lust und Liebe gepflegt wurde.

Der Verf. sieht voraus, daß das ascetische Element, welches sich durch den Commentar hindurchzieht, Grund zu manchen Vorwürfen abgeben wird. Ohne daß er grade hoffte diese Vorwürfe dadurch niederzuschlagen, bemerkt er, daß diese ascetischen Bemerkungen überall nicht in einem seinem eigentlichen Zwecke fremdartigen, sondern im Interesse der Auslegung selbst gemacht worden sind. Die Psalmen

sind Erzeugnisse heiliger Empfindung, die nur von denjenigen verstanden werden können, in denen dieselbe Empfindung lebendig wird. Dahin zu wirken ist also recht eigentlich Aufgabe des Auslegers.

Wie auch diese Arbeit aufgenommen werden möge, der Verf. hat reichen Lohn für sie in ihr selbst gefunden, und hofft noch in der Ewigkeit mit Freude auf sie zurückzusehen. Um so mehr muß er freilich wünschen, daß sie auch an Andern gesegnet seyn, namentlich von den Vielen, die jetzt in der Wüste verschmachten, da kein Wasser ist, hie und da Einen zu den grünen Auen und den frischen Wassern des göttlichen Wortes zurückleiten möge.

Zu durchgreifenden Änderungen in der zweiten Ausgabe bot die inzwischen erschienene exegetische Literatur keine Veranlassung dar. Im Einzelnen aber wird man die bessernde Hand überall erkennen.

Pſalm 1.

Der S. beginnt mit einer Seligpreiſung des Gerechten, der in V. 1 zuerſt negativ beſchrieben wird als abgekehrt von den Anſchlägen der Böſen und in V. 2 poſitiv, als ſich vertiefend in das göttliche Geſetz. Er ſchildert dann unter einem lieblichen Bilde das Heil, welches ihn auf allen ſeinen Wegen begleitet, und ſtellt demſelben das Verderben gegenüber, welches der Bosheit unzertrennlicher Gefährte iſt, V. 3 und 4. Er gründet auf dieſe ewig wahren Sätze die Zuverſicht, daß Gott, was ihnen im Laufe der Dinge zu widerſtreiten ſcheint, beſeitigen, daß er durch ſein Gericht die Böſen, unter deren Anfeindungen die Gerechten leiden, ſtürzen, und ſeine Gemeinde, die nur aus Gerechten beſtehen ſoll, von ihrer Beimiſchung befreien werde: Denn, wie V. 3 und 4 geſagt worden, der Herr nehme ſich der Gerechten an, und könne ſie daher nicht ohne Hülfe laſſen, und Untergang ſey das Loos der Böſen, er müſſe alſo denſelben über ſie herbeiführen, V. 5. 6.

Nach dieſer Anordnung, welche allein dem „darum" zu Anfang von V. 5 und dem „denn" in V. 6 ihr Recht widerfahren läßt, zerfällt der Pſ., ein Commentar über den in der Dreizahl ſich vollendenden Moſaiſchen Segen, in drei Strophen, jede von zwei Verſen.

Der Pſ. hat zunächſt ermahnenden Charakter: was über das Heil, welches die Gerechtigkeit, das Verderben, welches die Bosheit begleitet, geſagt wird, ſoll anreizen, jener nachzutrachten, und dieſe zu meiden. In dieſer Beziehung bemerkt Luther:

„Es ist in aller Welt unter den Leuten eine gemeine Frage von der Seligkeit (dem Heile), und ist kein Mensch auf Erden, der nicht wünschte, daß es ihm wohlginge; und nicht wiederum Unmuths darüber würde, wenn es ihm übel gehet. Dieser aber, der hier im Psalme redet, der vom Himmel herunter schallet, schlägt zu Boden und verdammet alles, was menschliche Gedanken hierin erfinden und ausdenken können, und bringt eine einige rechte Beschreibung der Seligkeit, davon alle Welt nichts weiß, und sagt, daß der selig sey, und daß es dem wohlgehe, nämlich der Lust und Liebe zum Gesetze des Herrn habe. Das ist eine kurze Beschreibung, aber wahrlich eine solche, die da wider allen Sinn und Verstand daher gehet, sonderlich wider die Vernunft der Weltweisen und Hochverständigen. Als wollte er sagen: was rathschlaget ihr lange? Was schließet ihr ohn' Aufhören so vergeblich unnütze Dinge? Dies ist die einige köstliche Perle, wer sie überkommt, nämlich daß er Lust und Liebe zum Gesetze des Herrn habe, und von den Gottlosen sich absondere, dem gedeihet Alles zum Besten. Wer aber diese Perle nicht findet, der mag wohl mit viel Mühe und Arbeit den Weg zur Seligkeit suchen, er wird ihn aber nicht finden."

Daneben aber hat der Ps. tröstlichen Charakter, der besonders in der letzten Strophe deutlich hervortritt: er soll die Hoffnung der Gerechten auf die Gnade Gottes beleben, und sie mit dem Bewußtseyn erfüllen, daß alles, was dieser Hoffnung zu widerstreiten scheint, zu seiner Zeit ein Ende nehmen, daß das Gericht Gottes die Anstöße beseitigen werde, welche das zeitliche Glück der Bösen und das ihnen dadurch bereitete Unglück ihnen gibt.

Der Ps. hat seine volle Wahrheit nicht weniger für die Gemeinde des N., wie für die des A. B. Es bleibt ewig wahr: die Sünde ist der Leute Verderben, und das Heil ist der Gerechtigkeit unzertrennlicher Gefährte. Was dem im Laufe der Dinge zu widerstreiten scheint, wird beseitigt durch die Bemerkung, daß

ein Gerechter, wie der Verf. ihn ſchildert, ein ſolcher, der unbedingt an dem Geſetze Gottes ſeine Luſt hat, und dem es „ſein Taggedanke und ſein Traum bei Nacht" iſt, unter den Menſchenkindern nicht gefunden wird. Eben weil das Heil unzertrennlich an die Gerechtigkeit geknüpft wird, kann die Verheißung des Pſalmes an Niemandem unbedingt in Erfüllung gehen. Auch wo die innerſte Neigung des Gemüths allerdings auf die Gerechtigkeit gerichtet iſt, finden ſich der Schwächen und Sünden ſo viele, daß mannigfache Leiden, ſowohl als vergeltende Strafe, als auch als Mittel der Förderung, nothwendig werden. Dieſe heben die hier aufgeſtellten Prinzipien nicht auf, ſondern ſie dienen vielmehr zu ihrer Beſtätigung. Das „alles, was er thut, richtet er glücklich aus," was in Bezug auf den Gerechten, ſofern er ein ſolcher iſt, buchſtäbliche Wahrheit hat, verwandelt ſich in Folge der mangelhaften Beſchaffenheit unſerer Gerechtigkeit, der nur zu unſerm eignen Verderben der Lohn zugetheilt werden könnte, welcher der *vollkommnen* zugeſagt iſt, in das immer noch hinreichend tröſtliche: denen, die Gott lieben, müſſen alle Dinge zum Beſten dienen. Diejenigen, welche in pelagianiſcher Verblendung das Bedingte der menſchlichen Gerechtigkeit nicht kennen, und denen damit der einzige Schlüſſel zum Geheimniß des Kreuzes fehlt, greifen die Wahrheit der unſern Pſalm beherrſchenden Idee an, können ihr aber nur alſo entgehen, daß ſie ſich einem rohen Dualismus hingeben. Gewiß iſt, ſagen ſie, daß das innere Lebensglück allein auf Frömmigkeit beruht, was aber das äußere betrifft, „welches von Natureinflüſſen, Verhältniſſen und Zufällen des Lebens und gewaltſamen Bewegungen des Völkerlebens abhängt," ſo dürfe man keine anmaßlichen Anſprüche machen. Wer ſähe nicht, daß hier die Natureinflüſſe u. ſ. w. in vollkommner Selbſtſtändigkeit neben Gott hingeſtellt, förmlich zu einem zweiten Gotte erhoben werden, und daß wir von dem chriſtlichen Gebiete auf einmal in das heidniſche verſetzt ſind, auf dem aus demſelben Grunde, dem

Mangel an Sündenerkenntniß, die allein dem Gebiete der Offenbarung angehört, die Materie, der Zufall, das Fatum, Typhon, Ahriman eine große Rolle spielen? Solche Meister sollten es nicht unternehmen, den Psalmisten zu belehren, sie sollten von ihm lernen. Wer wirklich an den einen wahren Gott, den Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt glaubt, der kann nicht anders als der Lehre des Psalmisten beistimmen. Man kann die Lehre von der Vergeltung nicht im Geringsten schmälern, ohne zugleich dem Monotheismus zu nahe zu treten. Man stellt das innere Lebensglück als das vollkommne dem äußern als dem unvollkommnen entgegen. Wo ist aber in der Wirklichkeit derjenige, der sich eines vollkommnen inneren Lebensglückes erfreute, der, und sey er auch in der größten Verblendung über seinen Zustand befangen, auch nur einen Tag ganz mit sich zufrieden seyn könnte? Ist es nun nicht natürlich, daß mit dem Innern das Äußere Hand in Hand geht, und haben wir wohl irgend Grund, wegen der Leiden, die uns treffen, Gottes Allmacht und Gerechtigkeit und die Wahrheit der Lehre der Schrift anzuzweifeln, die durch beide Öconomien hindurch und vom ersten bis zum letzten Buche einschärft, daß Gott einem jeden nach seinen Werken vergilt? Statt sich solchen traurigen Verirrungen zu überlassen, sollte ein jeder, wenn er das: „und er ist wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen, der seine Frucht gibt zu seiner Zeit und deß Blatt nicht welket, und alles, was er thut, führt er glücklich aus" des Psalmisten liest, und findet, daß sein Loos in traurigem Abstande von dem hier geschilderten steht, seinen Blick auf V. 1 und 2 zurückwendend untersuchen, ob denn auf ihn paßt, was dort von dem Gerechten gesagt wird, und wenn er es nicht so findet, an seine Brust schlagen und ausrufen: Gott sey mir Sünder gnädig, und ernstlich darnach trachten, daß er das dort aufgestellte Ideal verwirkliche, mit Benutzung der Ordnung, welche Gott dafür vorgeschrieben. Gewiß, ein solcher wird das Heil

Gottes ſehen. Vgl. die Ausführung des hier nur Angedeuteten, in der Abh.: über die Lehre von der Vergeltung, Beitr. Th. 3. S. 577 ff.

Der Inhalt des Pſ. iſt nach dem Bemerkten ganz allgemein, und mit Unrecht wollen mehrere Ausleger ihn auf beſtimmte Zeiten und Perſonen beziehen. Viel für ſich hat die Meinung derer, welche wie Calvin annehmen, es ſey dieſer Pſalm, ungewiß woher entnommen, von dem Sammler der Pſalmen denſelben als Einleitung vorgeſetzt worden. Baſilius nennt ihn ein „kurzes Vorwort" der Pſalmen, und daß dieſe Anſicht ſchon weit älter iſt, geht hervor aus Apgſch. 13, 33, wo Paulus nach der richtigen, von den bedeutendſten Critikern (Erasmus, Mill, Bengel, Griesbach u. A.) gebilligten Lesart den Pſalm, der in unſerer Sammlung die zweite Stelle einnimmt, als den erſten Pſalm anführt. Wurde der Pſalm nur als einleitendes Vorwort betrachtet, ſo konnte man die Zählung füglich erſt bei dem folgenden beginnen, wie dies auch in einigen Handſchr., namentlich der Caſſeler geſchieht. Seinem Inhalte nach eignet ſich der Pſalm ſehr gut zu dieſer Beſtimmung. „Der Sammler dieſer Geſänge — ſagt Amyraldus — ſcheint mit Fleiß den Leſern gleich an der Schwelle vor Augen geſtellt zu haben, auf welches Ziel die menſchlichen Handlungen wie Pfeile gerichtet werden müſſen." Beſonders paſſend erſcheint die Stellung des Pſ. zu Anfang, wenn neben ſeiner ermahnenden auch ſeine tröſtliche Tendenz ins Auge gefaßt wird. In der letzteren Beziehung kann er wirklich als ein kurzes Compendium des Hauptinhaltes der Pſalmen betrachtet werden. Daß Gott den Gerechten Heil, den Böſen Verderben beſtimmt habe, dieß iſt die große Wahrheit, an die ſich die heiligen Sänger in allen ſchmerzlichen Erfahrungen des Lebens, welche ſcheinbar von dem Gegentheil zeugen, anklammern. Begünſtigt, ja wie es ſcheint gefordert wird die Annahme dadurch, daß der Pſalm keine Überſchrift hat. Da von Pſ. 3 an eine

lange Reihe mit Überschriften versehener Davidischer Psalmen folgt, so kann nicht gezweifelt werden, daß die Sammler die Absicht hatten, mit diesen die Sammlung zu eröffnen. Sie mußten also einen bestimmten Grund haben, bei unserem Ps. eine Ausnahme von ihrer Regel zu machen und als solcher bietet sich kaum ein anderer dar, als der bezeichnete. — Mit Recht aber bemerkt Köster, aus jener Annahme folge nicht, daß der Psalm erst ganz spät, etwa von dem Sammler gedichtet worden sey. Dagegen streite die Einfachheit und Frische der Dichtung. Daß der Psalm jedenfalls vor Jeremias abgefaßt sein muß, erhellt daraus, daß dieser ihn nachgeahmt hat. Ein bestimmteres Resultat über die Zeit der Abfassung kann sich, da der Ps. selbst keine Data gibt, nur aus der Bestimmung seines Verhältnisses zu Ps. 2 ergeben.

Man hat mehrfach behauptet, daß beide Psalmen gradezu ein Ganzes bilden (vgl. die Aussprüche der Juden und der Kchvv. bei Wetstein zu Act. 13, 33), und diese Meinung hat sogar auf mehrere Handschriften (De Rossi erwähnt sieben, und schon Origenes bei Montfaucon Hexapl. S. 475 erzählt, daß er eine solche Hdsch. gesehen) Einfluß ausgeübt. Diese Ansicht nun ist offenbar unhaltbar. Jeder von beiden Psalmen ist in sich vollkommen abgerundet und abgeschlossen. Doch liegen mehrere Erscheinungen vor, welche allerdings auf ein näheres Verhältniß beider Psalmen zu einander hinführen. Zuerst ist schon das auffallend, daß Ps. 2 an dieser Stelle steht, zu Anfang der Sammlung, wohin eigentlich nur solche Psalmen gehörten, welche Davids Namen in der Überschrift trugen. Diese Stellung kann kaum aus einem andern Grunde abgeleitet werden, als aus dem unzertrennlichen Zusammenhange mit Ps. 1, so daß er diesem nachfolgen mußte, nachdem er aus dem angeführten Grunde an die Spitze gestellt worden. Dann findet auch eine gewisse formelle Ähnlichkeit statt: die Verszahl von Ps. 2 beträgt grade das Doppelte der von Ps. 1, in beiden Psalmen findet eine große und

ſeltene Regelmäßigkeit des Strophenbaues ſtatt, wie Pſ. 1 in drei Str. von zwei, ſo zerfällt Pſ. 2 in vier Str. von drei Vv. Was den Inhalt betrifft, ſo eignet ſich Pſ. 1 trefflich zur Einleitung zu Pſ. 2, dem er die allgemeine Grundlage gibt. Was der erſte Pſ. im Allgemeinen von dem verſchiedenen Zuſtand und Ausgang der Gerechten und der Böſen ſagt, das ſpricht Pſ. 2 in beſonderer Anwendung auf den Geſalbten und ſeine Feinde aus. Pſ. 1 hatte mit der Verkündung des Gerichts über die Böſen geſchloſſen, bei demſelben Punkte beginnt Pſ. 2. Dagegen ſchließt dieſer Pſalm mit der Seligpreiſung, mit der Pſ. 1 begonnen hatte, vergl. das אשרי כל חוסי בו und das אשרי האיש. Das „ihr werdet umkommen mit eurem Wege“ in Pſ. 2, 12 ſtimmt auffallend überein mit dem „der Weg der Böſen kommt um“ in Pſ. 1, 6. Endlich das „die Nationen ſinnen Eiteles“ in Pſ. 2, 1 gewinnt an Bedeutung, wenn es als Gegenſatz gegen das Sinnen des Gerechten über das Geſetz des Herrn in Pſ. 1, 2 betrachtet wird.

Durch die Annahme, daß die Sammler wegen gewiſſer zufälliger Berührungen den zweiten Pſalm dem erſten angeſchloſſen haben, werden dieſe Erſcheinungen keineswegs befriedigend und vollſtändig erklärt, und ſo bleibt nichts übrig als anzunehmen, daß beide Pſalmen demſelben Verfaſſer angehören und von ihm als zweigetheiltes Ganzes gedichtet wurden. Dieſe Annahme liegt um ſo näher, da uns auch ſonſt ſolche Pſalmenpaare begegnen, ſo Pſ. 9 und 10, Pſ. 14. 15. Pſ. 42. 43, und da auch die chriſtliche Liederpoeſie Analogien darbietet, z. B. Richters zwei Lieder: es iſt nicht ſchwer ein Chriſt zu ſeyn, und: es koſtet viel ein Chriſt zu ſeyn.

Da nun bei Pſ. 2 bedeutende Gründe für die Davidiſche Abfaſſung ſprechen, ſo würde hienach auch Pſ. 1 David als Verf. angehören, und dagegen wird auch gewiß kein gegründeter Einwand erhoben werden können. In ſeiner edlen Einfachheit, ſeinem ruhigen aber dabei doch höchſt lebendigen Character ſchließt

ſich der Pſ. eng an mehrere erweislich Davidiſche Pſalmen an, ganz beſonders an Pſ. 15. 23. 8.

V. 1. 2. — V. 1. Glücklich der Mann, der nicht wandelt im Rathe der Böſen, und auf dem Wege der Sünder nicht ſtehet, und auf dem Sitze der Spötter nicht ſitzet. V. 2. Sondern an dem Geſetze des Herrn ſeine Luſt hat, und über ſein Geſetz nachſinnt Tag und Nacht. — Daß der Gerechte zuerſt negativ beſchrieben wird, hat ſeinen Grund in der Geneigtheit der menſchlichen Natur zum Böſen. Aus demſelben Grunde geht die vorwiegend negative Faſſung des Dekaloges hervor. Vgl. Beitr. Th. 3. S. 599. So wie dort überall das: wozu dein verderbtes Herz geneigt iſt, hinzugedacht werden muß, ſo auch hier. Das עֵצָה heißt nie, wie Stier und Hitzig es hier nehmen, Sinnesart, Geſinnung, immer vielmehr, auch Hiob 21, 16. 22, 18, Rath. Der Rath jemandes nun iſt an einigen St. der Rath, den jemand ertheilt, gewöhnlich aber der Rath, den jemand ſelbſt faßt, ſeine Plane und Anſchläge. Vgl. d. St. bei Geſen. in dem thes. Dieſe letztere Bed. hat es überall in der Redensart: in jemandes Rathe wandeln, ſie heißt überall: ſeinen Anſchlägen folgen, mit ihm dieſelben Anſchläge haben, vgl. 2. Chron. 22, 5, wo das: auch wandelte er in ihrem Rathe, dem: auch wandelte er in den Wegen des Hauſes Ahab, in V. 3, und dem: und er that das Böſe in den Augen des Herrn wie das Haus Ahabs, in V. 4 entſpricht, nur mit dem durch das „auch" angedeuteten und durch das folg.: „und ging mit Jehoram, dem Sohne Ahabs zum Kriege" u. ſ. w. außer Zweifel geſetzten Unterſchiede, daß während dort im Allgemeinen von der Übereinſtimmung in Geſinnung und Handlungsweiſe die Rede iſt, hier die Übereinſtimmung der Plane und Unternehmungen hervorgehoben wird. In Micha 6, 16 ſteht: wandeln in jemandes Rathſchlägen, parallel mit: beobachten jemandes Geſetze (ſeine Grundſätze) und all ſein

Thum. In Pſ. 81, 13 iſt das: ſie wandeln in ihren Rathſchlägen, ſie wandeln in den Rathſchlägen, die ſie ſelbſt ſich bilden, den Planen, die ſie ſelbſt faſſen. Hienach wird die Erkl. von Geſen. u. A.: der nicht nach den Rathſchlägen der Böſen lebt, aufgegeben werden müſſen, und das um ſo mehr, da im Folgenden nicht von einer Abhängigkeit von den Einflüſſen der Böſen, ſondern davon die Rede iſt, daß man ſelbſt zu ihnen gehört, was auch allein das Sachgemäße. Wandeln in dem Rathe der Böſen, iſt, ſich auf dem Gebiete ihrer Anſchläge, ihrer nichtswürdigen Plane bewegen. Olshauſen, in den Emendationen zum A. T. Kiel 1826. S. 1 ff., will ſtatt עצת leſen ערת, in der Gemeinde oder Rotte der Böſen. Er beruft ſich auf den ſtrengen Parallelismus, den der Verf. dieſes Pſalmes anwende, und zwar vorzugsweiſe in dieſem erſten Verſe. Die Parallele ſey hier dreigliedrig: der nicht wandelt, nicht ſtehet, nicht ſitzet. In jedem Gliede als Prädikat ein Präteritum mit darauf folgender Präpoſition ב, einem Nomen als deren Complement und davon abhängigem, durchaus entſprechendem Genitiv. Zwei der Nomina, die der Präpoſition zur Ergänzung dienen, Weg und Sitz, ſeyen Localbezeichnungen, wie denn das dem Sinne der einzelnen Verba am angemeſſenſten ſey. Bei dem erſten Nomen finde nur eine ſolche Localbezeichnung nicht ſtatt. Allein richtig aufgefaßt findet ſich dieſe Bedeutung in dem עצת allerdings. Der Rath iſt ja der (freilich geiſtige) Irrweg, das geiſtige Terrain, auf dem ſich derjenige bewegt, der ihm folgt. Geiſtig muß ja aber auch das zweite, der Weg der Sünder, aufgefaßt werden. Es kann nur ihre Handlungsweiſe bezeichnen, auf ihrem Wege ſtehen — mit ihnen derſelben ſittlichen Straße folgen, ihnen gleich handeln. Äußerlich local iſt nur das מושב. Doch iſt die Differenz eine unbedeutende, da auch hier die äußere Gemeinſchaft nur als Ausfluß der innern in Betracht kommt. Sieht man näher zu, ſo zeigt ſich,

daß die Änderung nicht bloß eine unnöthige, ſondern auch eine unpaſſende iſt. Grade das עֵרֶת wird durch den Grund ausgeſchloſſen, den Olshauſen gegen das עֵצָה geltend macht. Nach der Analogie des בְּדֶרֶךְ und des בְּמוֹשַׁב muß das בְּ durch auf wiedergegeben werden können: es muß das Terrain bezeichnen, auf dem ſich der Wandel bewegt. Nun iſt aber das: auf dem Rathe, ganz paſſend, dagegen das: auf der Gemeinde, ſinnlos. — Nach der gew. Annahme ſoll das מוֹשַׁב hier nicht Sitz, ſondern Sitzung bedeuten. Allein an der einzigen St., die man für dieſe Bed. anführt, Pſ. 107, 32, iſt dieſe Bedeutung nicht bloß unnöthig, ſondern auch ganz unzuläſſig. Überſetzt man dort: in der Sitzung der Alten werden ſie ihn preiſen, ſo muß man zu der völlig unbegründeten Annahme ſich entſchließen, daß die „Alten" beſondere Verſammlungen zum Lobe Gottes, abgeſondert von dem übrigen Volke, angeſtellt haben. Die Geſchichte weiß nur von allgemeinen religiöſen Verſammlungen. Überſetzt man: auf dem Sitze, auf der Bank, ſo iſt alles in der Ordnung: ſie werden ihn erheben in der Verſammlung des Volkes, und auf der Bank der Alten ihn loben, zuerſt das Ganze, dann ſein vorzüglichſter Theil. Die allein geſicherte Bed. iſt nun auch hier ganz paſſend: auf dem Sitze der Spötter ſitzen iſt ſov. w. als Spötter ſitzen, in Übereinſtimmung mit dem vor., wo nicht die Rede iſt von einem ſolchen, der neben den Sündern ſteht, ſondern unter ihnen, nicht von einem ſolchen, der den Rathſchlägen der Böſen folgt, ſondern der ſelbſt ſie hegt. Luther hat ſchon ganz richtig: noch ſitzet, da die Spötter ſitzen. Es iſt vielleicht nicht zufällig, daß den Spöttern grade das ſitzen zugetheilt wird. Die Spottſucht entwickelt ſich am meiſten in einem Conſeſſus Gleichgeſinnter, bei Wein und berauſchendem Getränke, bei denen wir auch ſonſt die Spötter in der Schrift verſammelt finden, vgl. z. B. Jeſ. C. 5, und Prov. 20, 1, wo der Wein ſelbſt ein Spötter heißt. So, in Bezug

auf das geſellige Beiſammenſein, kommt das Sitzen mehrfach vor, z. B. bei Jerem. 15, 17: „nicht ſaß ich in der Verſammlung der Scherzenden uud jubelte," in Pſ. 50, 20: „du ſitzeſt, redeſt wider deinen Bruder, gegen den Sohn deiner Mutter ſprichſt du Verleumdung," als maleriſche Beſchreibung der Klatſchgeſellſchaften. Pſ. 69, 13: „es ſinnen über mich, die im Thore ſitzen und ich bin das Lied derer, die ſtarkes Getränk trinken." Doch iſt nicht zu überſehen, daß in Pſ. 26, 4. 5 das Sitzen den Männern der Lüge und den Übelthätern beigelegt wird. — לֵץ bezeichnet einen ſolchen, der Gottes, ſeiner Geſetze und Anordnungen, ſeines Gerichts und ſeiner Gläubigen ſpottet. Prov. 9, 7. 8 ſteht der Spötter dem Weiſen entgegen, deſſen Herz von heiliger Ehrfurcht gegen Gott und Göttliches erfüllt iſt. Gegen De Wette, welcher die eigentlichen Religionsſpötter hier ausſchließen will, verweiſen wir auf St., wie Jeſ. 5, 19: „die da ſprechen: er eile, beſchleunige ſein Werk, auf daß wir's ſehen und es nahe ſich und komme der Rath des „„Heiligen in Iſrael"" auf daß wir's erfahren," Jerem. 17, 15: „ſie ſprechen zu mir: wo iſt das Wort des Herrn, es komme doch," wo die Worte ſolcher Spötter angeführt werden. Die Religionsſpötterei iſt ſo alt als der Sündenfall. Auf u. St. ſieht, wie es ſcheint, die Erwähnung der Spötter in 2. Petr. 3, 3 zurück. Man hat vielfach in unſerm V. eine Steigerung auffinden wollen. Aber zur Annahme einer ſolchen iſt weder in den Nomin. noch in den Verbis ein Grund. In Bezug auf die erſteren bemerkt ſchon Ven.: non tam gradus peccandi, quam specierum respectu destinguuntur. Das רשע, von רשׁע, im Arab. magna cupiditate et concupiscentia fuit, im Syr. perturbatus est animo, alſo eig. der Leidenſchaftliche, Unruhige, vgl. die für den Begriff claſſiſche Stelle Jeſ. 57, 20: „die Böſen ſind wie ein erregtes Meer, welches nicht ruhen kann" u. ſ. w., bezeichnet den Böſen nach ſeinem inneren Weſen, nach

ſeiner leidenſchaftlichen Erregtheit, der durch die ſündigen Begierden erzeugten Unruhe, die ihn ſtets zu neuen Freveln forttreibt, das חטאים bezeichnet denſelben nach der fortlaufenden Reihe ſündiger Acte, die von ihm ausgeht. Endlich das לצים hebt eine einzige beſonders giftige Richtung und Frucht der Bosheit hervor. In den Verbis aber kann um ſo weniger eine Steigerung angenommen werden, da die Annahme Stiers, das עמד heiße nicht ſtehen, ſondern beſtehen, beharren, die offenbar abſichtliche Zuſammenſtellung der drei körperlichen Zuſtände des Wachenden zerſtört. Der S. drückt nur ſo nachdrücklich wie möglich das in keiner Beziehung Gemeinſchaft mit der Sünde haben aus. — V. 2. Der Gemeinſchaft mit der Gottloſigkeit, die der Gerechte eifrig meidet, wird hier die Gemeinſchaft mit Gott und ſeinem Geſetze entgegengeſetzt, die er eifrig ſucht. Sondern an dem Geſetze des Herrn ſeine Luſt hat, eig. ſondern an dem Geſetze des Herrn hat er, ein ſolcher, ſein Gefallen u. ſ. w. Das תורה hat nie die ihm hier von den Auslegern mehrfach beigelegte allgemeine Bedeutung: Lehre, immer vielmehr die ſpecielle Bed. Geſetz. Daß dieſe hier ſtattfinde, erhellt auch aus der Vergleichung der Parallelſt., welche zugleich zeigen, daß das Geſetz hier das geſchriebene, nach Pſ. 40, 8 in der Buchrolle verzeichnete Geſetz Moſe's iſt, welches immer gemeint wird, wo in den Pſalmen vom Geſetze Gottes die Rede, nicht das natürliche Geſetz, wie in Jeſ. 24, 5 und im ganzen Buche Hiob, das bei ſeiner Verdunkelung und Entſtellung durch die Sünde für die, welche im hellen Lichte der Offenbarung wandelten, nur wenig in Betracht kommen konnte, und deſſen daher nur ſelten gedacht wird. Dieſe Parallelſt. ſind Deut. 6, 6. 7, wo Moſes zu dem Volke: „und es ſollen ſeyn dieſe Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen. Und du ſchärfſt ſie ein deinen Söhnen und redeſt von ihnen, wenn du wohneſt in deinem Hauſe, und wenn du geheſt auf dem Wege, wenn du ſchlafen geheſt und wenn

du aufſtehſt," 11, 18 ff., Joſ. 1, 8: wo der Engel zu Joſua: „nicht ſoll weichen dieſes Geſetzbuch von deinem Munde und du ſinneſt darüber nach Tag und Nacht, auf daß du halteſt und thuſt alles, was darin geſchrieben, denn dann wirſt du beglücken alle deine Wege." Dieſe letzte St. ſteht offenbar zu der unſrigen in einem näheren Verhältniſſe, nicht bloß das: du wirſt ſinnen zeigt dieß, ſondern auch das: du wirſt beglücken, תַּצְלִיחַ. So wie was der Engel zu Joſua ſagt auf dem Grunde jener Ausſprüche des Pent. beruht und auf ſie zurückweiſt, vgl. außer den angef. St. noch Deut. 17, 19, wo es in Bezug auf den künftigen König Iſraels heißt: „und es (das Geſetzbuch) ſoll bei ihm ſeyn, und er ſoll leſen darin alle Tage ſeines Lebens, auf daß er lerne zu fürchten den Herrn ſeinen Gott und zu halten alle Worte dieſes Geſetzes und dieſer Verordnungen, daß er ſie halte": ſo weiſt der Verf. unſeres Pſ. hin auf den Joſua gewordenen Ausſpruch, der als ein würdiges Vorbild der Erfüllung der hier gemachten Anforderung daſtand, und in deſſen Ergehen der ihr hier verheißene Lohn eine feſte Bürgſchaft für ſeine Realität hatte. Das Geſetz umfaßt zugleich die heilige Geſchichte, die ihm als Vorbereitung und Einfaſſung dient, und welche die Mittel zu ſeinem Verſtändniß, die kräftigſten Motive zu ſeiner Befolgung darbietet, auch ſelbſt zum großen Theil einen Kern der Lehre und des Geſetzes in ſich birgt. Wie De Wette aus der empfohlenen Liebe und Erforſchung des Geſetzes das ſpätere Zeitalter unſeres Pſ. meinte nachweiſen zu können, läßt ſich kaum abſehen, da ja das tiefere Eindringen in das Weſen des Geſetzes, die Verwandlung deſſelben in Saft und Blut, wie ſich aus unzähligen Stellen darthun läßt, von jeher von den Gläubigen des A. B. für die würdigſte Aufgabe ihres Lebens gehalten wurde. Wie ſchon David dieſer Anforderung genügte, wie er eine bis ins Einzelnſte gehende Kenntniß des Geſetzes beſaß, wie dieß der Mittelpunkt alles ſeines Denkens und

Sinnens, die Wonne ſeines Herzens war, wird die Auslegung außer Zweifel ſtellen. Schon der auch von der befangenſten Critik David zugeſprochene funfzehnte Pſ. genügt ungeachtet ſeines kleinen Umfanges zu dieſem Beweiſe: er ſteht faſt in durchgängiger wörtlicher Beziehung auf den Pent. Vergl. auch Pſ. 19. Übrigens wird hier nicht etwa ein dem practiſchen Sinne der Gläubigen des A. B. fremdes Speculiren und Grübeln über das Geſetz gemeint, ſondern ein Nachdenken, welches in ſteter Beziehung auf das Handeln ſteht. Dies geht, wie Claus richtig bemerkt, aus dem ganzen Zuſammenhange deutlich hervor, welcher durchaus practiſch iſt. V. 1 iſt von der Gemeinſchaft mit der Sünde die Rede, V. 3—6 von dem verſchiedenen Schickſale der Frommen und Gottloſen. Wie könnte ſich wohl in dieſem Zuſammenhange V. 2 auf das Studiren des Buches zu theoretiſchem Zwecke, und wie müßte es ſich nicht vielmehr auf die Beſchäftigung des Herzens mit dem Gegenſtande und Inhalte des göttlichen Wortes beziehen? Auf daſſelbe Reſultat führt auch die Vergl. der Parallelſt., in denen das Leſen und Sinnen ausdrücklich als Mittel zu dem Halten und Thun bezeichnet wird. Ein Beiſpiel einer ſolchen Meditation bietet uns Pſ. 19. Sie bewegt ſich um die großen Fragen: was will Gott von mir? Wie verhalten ſich Herz und Leben zu dem Gewollten? Wie ſoll ich Vergebung erhalten für meine Sünden? Wie Kraft zum neuen Gehorſam? u. ſ. w. u. ſ. w. Zu dem: er hat ſeine Luſt am Geſetze des Herrn, bemerkt Luther: „Deshalb, ſo redet hier der Prophet nicht von der Luſt oder Willen, wie die Philoſophen und neuen Theologen davon plaudern, ſondern er redet alſo davon, daß es iſt ein rein lauteres Wohlgefallen des Herzens, und eine ſonderliche Luſt, die der, ſo der Pſalm ſelig ſpricht, zu dem Geſetze Gottes hat, die da nicht ſuchet, was das Geſetz verheißet, oder ſich fürchtet vor ſeinem Dräuen, ſondern allein das, daß das Geſetz heilig, gerecht und gut iſt. Darum iſt es nicht

allein eine Liebe zum Gesetze, sondern ein liebliches Wohlgefallen und Lust, die einer zum Gesetze hat, welche die Welt und ihr Fürst weder im Glück noch Unglück hindern noch wegnehmen mögen, ja welche durch Armuth, Schmach, Kreuz, Tod und Hölle als eine Überwinderin hervorbricht: denn solche Lust läßt sich am meisten sehen in Angst, Noth, Widerwärtigkeit und Verfolgung. Aus diesem allen erscheint nun offenbar, daß dieser Psalm (es sey denn, daß er allein von Christo verstanden würde) nichts anders sey, denn ein Spiegel und Ziel, dahin sich ein gottseliger und frommer Mensch bemühen und arbeiten muß, weil in diesem Leben keiner ist, dem nicht an solcher Lust zum Gesetze des Herrn etwas gebräche, um des Gesetzes und der Lust willen in den Gliedern, welches diesem Gesetze ganz und gar entgegen ist, wie sich deß St. Paulus beklagt Röm. 7, 22. 23, da er also spricht: ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen; ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetze in meinem Gemüthe, und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern." Es ist ein Großes darum, seine Lust am Gesetze des Herrn haben. Der natürliche Mensch, wenn auch das Bewußtsein um die Heiligkeit des Gesetzes in ihm erwacht ist und er sich auch ängstlich bemüht ihm zu genügen, bringt es nicht über die Furcht hinaus. Auch der Wiedergeborne hat, wenn auch die Lust am Gesetze in ihm vorwiegend ist, doch noch beständig mit der Lust an der Sünde zu kämpfen. Vollkommne Lust am Gesetze setzt vollkommne Einigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, vollkommne Austilgung der Sünde — denn so viel Sünde, so viel Unlust am Gesetze —, vollkommne Heiligkeit voraus. Und da diese diesem Leben nicht angehört, wer kann sich da beklagen, daß das „alles, was er thut, führt er glücklich aus" an ihm nicht vollkommen in Erfüllung geht? Nur der einzige Heilige auf Erden, Christus, hätte auf eine

ſolche Erfüllung Anſpruch machen können: aber er entſagte ihr freiwillig, er erduldete das Kreuz, da er wohl hätte mögen Freude haben. Die leiden müſſen, bekommen eben dadurch Zeugniß, daß ſie Sünder ſind, und da von Niemand das: alles, was er thut u. ſ. w. vollſtändig gilt, ſo haben wir eben darin eine Realerklärung Gottes, daß auch ſeinen Heiligen die Sünde noch einwohnt. Zu dem: Tag und Nacht bemerkt J. H. Michaelis: indefesso studio, ut cessante etiam actu, nunquam tamen cesset pius affectus. Statt ſinnen hat Luther reden („das Reden hier — ſagt er aber — iſt nicht ein ſchlechtes Reden allein mit dem Munde, wie die Heuchler auch thun können, ſondern ein ſolch Reden, das den Worten mit dem Herzen ferner nachtrachtet"), aber die Conſtr. mit ב (vergl. jedoch das דבר mit ב in Deut. 6, 7) und beſonders die Erwähnung der Nacht, empfiehlt die erſtere Bedeutung. Solches Sinnen Tag und Nacht findet ſich nur bei dem, der nach dem Ausdrucke Luther's „durch die Luſt ein Kuchen iſt worden mit dem Worte Gottes; wie denn die Liebe pflegt aus dem, der da liebt, und das geliebt wird, ein Ding zu machen."

V. 3. 4. — V. 3. Und er iſt wie ein Baum gepflanzt an Waſſerbächen, der ſeine Frucht gibt zu ſeiner Zeit und deß Blatt nicht welket, und alles, was er thut führt er glücklich aus. V. 4. Nicht alſo die Böſen, ſondern gleich der Spreu, welche der Wind verweht. — Das ו, in V. 3, Anfg., iſt nicht durch denn zu überſetzen. Denn der Vers iſt nicht die Begründung, ſondern die Ausführung des אשרי. Ganz das Richtige erkannte ſchon Luther: „Der Prophet, da er ſieht, daß ſolcher Leute wenig ſind auf Erden, fährt plötzlich heraus und ſpricht: o ſelig iſt der Mann, der nicht wandelt u. ſ. w. Nachdem er nun mit dieſen Worten einen ſeligen Mann vor Gott beſchrieben hat, und mit rechter Farbe abgemalt, will er ihn hier noch bekannter machen durch

durch ein ſehr ſchönes Gleichniß." — Die in dem waſſerloſen Oriente ganz beſonders paſſende Vergleichung des Glücklichen mit einem an Waſſern gepflanzten, grünenden Baume, findet ſich auch bei Jerem. 17, 8. Sie iſt dort aber Nachbildung und weitere Ausführung unſerer Stelle. Vergl. Küper, Jeremias librr. sacr. interpres S. 162. Nur die größte Befangenheit kann das Verhältniß beider Stellen zu einander umkehren. Der Ausſpruch des Jeremias gibt ſich deutlich als Commentar oder Paraphraſe zu erkennen. In Pſ. 92, 13: „Der Gerechte wird ſproſſen wie der Palmbaum," wird an die Stelle des Allgemeinen das Beſondere geſetzt. Zu dem: „zu ſeiner Zeit," vergl. das: „denn es war nicht Zeit der Feigen" Marc. 11, 13. Mehrere ältere Ausl. verſtehen das: der ſeine Frucht bringt, von den guten Werken, aber der Zuſammenhang zeigt, daß das Fruchtbringen hier nur als Zeichen des fröhlichen Gedeihens in Betracht kommt. Das Bild u. V. wird von Chriſto in der Verfluchung des Feigenbaums zu einer auf ihm ruhenden ſymboliſchen Handlung verkörpert. Weil das jüdiſche Volk nicht den in V. 1 und 2 geſtellten Anforderungen entſprochen hat, kann es nicht ferner ein Baum ſeyn, der ſeine Frucht gibt zu ſeiner Zeit; ſo ergeht über den Baum, welcher daſſelbe darſtellt, das ſchwere Wort Matth. 21, 19: nicht komme von dir Frucht in Ewigkeit. In dem: und alles, was er thut, führt er glücklich aus, kehrt der Verf. von dem Bilde zum Gegenſtande zurück, und deutet das erſtere aus. Das V. הצליח iſt hier nicht, wie mehrere Ausleger annehmen, intranſ. gelingen, denn dann müßte man לו erwarten, ſondern tranſitiv: glücklich vollenden; ſo gewöhnlich, z. B. 2. Chron. 7, 11. Die intranſ. Bed. findet, genauer betrachtet, gar nicht ſtatt, auch nicht in der einzigen Stelle, welche Winer noch dafür angeführt hat, Richt. 18, 5. Das Hiph. behauptet überall ſeine Bedeutung. Es ſcheint eine Anſpielung ſtatt zu finden auf Gen. 39, 2. 3., wo dieſelben Aus-

drücke von Joseph vorkommen, dessen glückliches Loos für die ihm in der Gesinnung Gleichen ein Unterpfand gleichen Ergehens ist. — Zu V. 4. Luther: „Wenn die Schrift von den Gottlosen saget, so siehe darauf, daß du es nicht, wie die Gottlosen es pflegen, auf Juden und Heiden oder irgend auf andere Leute deutest, sondern dich auch vor diesem Worte entsetzest, als das auch dich treffe und meine. Denn ein rechtschaffener und gottseliger Mann fürchtet sich und zittert vor einem jeglichen Worte Gottes." Zum Verständniß des Bildes, auf das sich Johannes der Täufer bei Matthäus in C. 3, 12. bezieht, eben so wie auf das Bild vom Baume in V. 10, und das auch in der Parallelst. Hiob 21, 18. vorkommt, dient die Bemerkung, daß im Orient die Dreschtennen auf Anhöhen angelegt werden. Man wirft das ausgedroschene Getreide so lange in die Höhe, bis der Wind die Spreu weggeführt hat. Rosenm. A. u. N. M. IV. N. 781. Das Loos des Bösen, welches d. S. hier schildert, kommt nicht bloß als das Gegenstück zu dem Loose des Gerechten in Betracht, mit dem es der S. eigentlich allein zu thun hat, sondern auch als die unerläßliche Bedingung desselben. Die Bösen erscheinen in den Ps. überall als die gefährlichen Feinde der Gerechten und die Hindernisse ihres Heiles.

V. 5. 6. — V. 5. Deshalb werden nicht bestehen die Bösen im Gericht, und die Sünder in der Gemeinde der Gerechten. V. 6. Denn der Herr kennet den Weg der Gerechten, aber der Weg der Bösen gehet zu Grunde. — Das עַל כֵּן macht denjenigen, welche das Verhältniß von V. 5 und 6 zu V. 3 und 4 nicht richtig erkannt haben, große Schwierigkeit. Einige, wie Claus, sind dadurch verleitet worden, ihm statt der Bed. deshalb, die angeblich auch sonst mehrfach vorkommende Bed. weil beizulegen. Daß die Gottlosen nicht im Gerichte bestehen, soll der Grund seyn, warum sie nach V. 4 vergehen wie Spreu. Allein es ist schon

von Winer nachgewiesen worden, was sich schon von selbst versteht, daß das על כן nie diese seiner gewöhnlichen gradezu entgegengesetzte Bedeutung hat, daß es immer die Folge, nie die Ursache bedeutet. Diejenigen, welche der gewöhnlichen Bed. folgen, wissen nicht recht anzugeben, wie hier als Folge aus dem Inhalte des vorigen Verses bezeichnet werden kann, was demselben einfach coordinirt zu seyn scheint. Auf die richtige Spur scheint unter allen Auslegern nur Amyraldus gekommen zu seyn, der so umschreibt: „aber obgleich die Vorsehung Gottes, deren Wege zuweilen unerforschlich sind, einen so auffallenden Unterschied zwischen jener doppelten Menschengattung nicht immer hinstellt, so wird doch das zukünftige Leben (er versteht unter dem Gerichte fälschlich allein das jüngste Gericht) sie also unterscheiden, daß es Niemandem mehr zweifelhaft seyn wird, wer diejenigen sind, die dem Wege des wahren Glückes folgten.“ In V. 3 und 4 war die Idee, das für alle Zeiten Gültige in Bezug auf das Loos der Gerechten und der Bösen hingestellt worden. Hier wird aus ihr, die nie eine ruhende, unkräftige seyn kann, ihre bevorstehende Verwirklichung abgeleitet: so gewiß als den Gerechten Heil, den Bösen Unheil bestimmt ist, muß das Gericht die letzteren stürzen und beseitigen und dadurch den ersteren zum Genusse des ihnen bestimmten Heiles verhelfen. Daß das: deshalb sich nicht blos auf V. 4 bezieht, sondern auch auf V. 3, erhellt aus V. 6, wo der Inhalt beider Verse resümirt und als Begründung von V. 5 hingestellt wird. Bei jener beschränkten Auffassung des: deshalb, weiß man mit dem ersten Gl. von V. 6: „denn der Herr kennt den Weg der Gerechten“ gar nichts anzufangen, und muß sich durch Einschaltung eines nur oder zwar zu helfen suchen, wobei die doch von vorn herein zu erwartende Allgemeinheit des Schlusses, seine Beziehung auf die beiden Menschengattungen, mit denen sich der Ps. beschäftigt, verloren geht. Als Folgerung aus V. 3 und 4 ist V. 5 ganz

geeignet, wenn nur beachtet wird, daß das Gericht über die Bösen zugleich das Heil für die Gerechten in sich schließt, die unter ihren Bedrückungen und Kränkungen zu leiden hatten, was schon wegen V. 6, der sich nur dann passend anschließt, nothwendig angenommen werden muß. — Daß unter dem Gerichte das göttliche zu verstehen, zeigt der ganze Zusammenhang, zeigt namentlich der folgende Vers, wo, daß die Bösen nicht bestehen werden im Gericht, darauf begründet wird, daß der Herr den Weg der Gerechten kennt. Die Beziehung auf ein menschliches Gericht, welche zuletzt noch wieder von Hitzig behauptet worden, ist also völlig abzuweisen. Zu eng faßt De Wette den Ausdruck, wenn er ihn nur auf allgemeine sichtende theokratische Strafgerichte beziehen will. Ewald bezieht mit Recht die Worte auf den Prozeß der göttlichen Gerechtigkeit, welcher ewig, wenn auch nicht in jedem Augenblicke sichtbar, vor sich geht. Alle Manifestationen der strafenden Gerechtigkeit werden durch sie umfaßt. Vergl. Koh. 12, 14: „Denn alles Thun wird Gott bringen ins Gericht, auch alles Verborgene, es sey gut oder böse.“ Und die Sünder (werden nicht bestehen) in der Gemeinde der Gerechten, d. h. diejenigen, die durch ihre von Gott abgekehrte Gesinnung innerlich aus dem Reiche Gottes ausgetreten sind, werden durch ein gerechtes Gericht auch äußerlich von demselben ausgeschieden werden. Von der Gemeinde der Gerechten kann die äußere Gemeinde nur zeitlich verschieden seyn. Denn Gott sorgt dafür, daß sie von der Beimischung der Gottlosen durch seine Gerichte gereinigt wird, eine Sonderung, die in der höchsten Vollendung freilich erst nach dem gegenwärtigen Weltlaufe eintreten wird. Daß die Gemeinde Gottes ihrer Idee nach die Gemeinde der Gerechten ist, bildet eine Weissagung der Ausscheidung und des Unterganges der Sünder. Angespielt wird in dem ganzen Verse auf den im Pent. in Bezug auf die Übertreter des göttlichen Gesetzes stehenden Ausdruck: „diese Seele ist

ausgerottet aus ihrem Volke," d. h. ſie iſt ipso facto aus der Gemeinde Gottes ausgeſchieden, wo denn gewöhnlich die Angabe der ſpeciellen Weiſe nachfolgt, wie das mit der That ſelbſt ſchon geſprochene Urtheil auch äußerlich vollzogen werden ſoll, oder von Gott vollzogen werden wird. Wir faſſen alſo die Gemeinde der Gerechten als Bezeichnung des ganzen Bundesvolkes nach ſeiner Idee, in Bezug auf welche die Iſraeliten anderweitig, z. B. Num. 23, 10. Pſ. 111, 1., die Rechtſchaffenen genannt werden, ישרים, oder auch die Heiligen, vergl. das: ihr ſollt heilig ſeyn, denn ich bin heilig, und Num. 16, 3. Daß dieſe Idee dereinſt zur vollen Wirklichkeit werden ſoll, deren Bürgſchaft ſie in ſich ſelber trägt, kündigt Jeſaias in C. 4, 3. 54, 13. an. Das עדה, Gemeinde, iſt ſtehend zur Bezeichnung der ganzen Gemeinde Iſraels. Vergl. die St. bei Geſen. thes. Auf das ganze Volk bezieht ſich die Parallelſt. Ez. 13, 9.: „Und es kommt meine Hand über die Propheten, die Trug ſchauen und Lüge wahrſagen: in der Gemeinſchaft meines Volkes ſollen ſie nicht ſeyn und in dem Buche des Hauſes Iſrael nicht geſchrieben werden, und zum Lande Iſraels nicht kommen." Hiernach iſt alſo das: und die Sünder in der Gemeinde der Ger. ſ. v. a. in der Gemeinde Iſraels, weil ſie die Gemeinde der Gerechten. Ein Beiſpiel der hier verkündeten Reaction der Idee gegen die ihr nicht angemeſſene Wirklichkeit haben wir an dem Untergange der Rotte Korah, von der es in Num. 16, 33. heißt: „ſie kamen um ausmitten der Gemeinde." Dann auch in dem Schickſale Sauls und ſeines Anhanges. Gottes Kirchenzucht geht um ſo lebhafter fort, je träger die Menſchen in ihrer Handhabung ſind. De Wette u. A. verſtehen unter den Gerechten die auserwählten, die Sichtung beſtehenden glücklichen Bürger des theokratiſchen Reiches. Dieß iſt aber ſchon aus dem einen Grunde ganz unzuläſſig, daß das: ſie werden nicht beſtehen, ſ. v. a. ſie werden nicht bleiben, vorausgeſetzt, daß ſie bis zu dem Gerichte,

wodurch sie ausgeschieden werden, wie der Krankheitsstoff durch die Krisis aus dem Körper, in der Gemeinde der Gerechten gewesen sind. — In V. 6 sollen nach mehreren Ausl. die beiden Versgl. sich nicht genau entsprechen und in beiden soll etwas zu ergänzen seyn. Gott kennt den Weg der Gerechten, und deshalb können sie nicht anders als glücklich seyn; er kennt den Weg der Bösen, und deshalb können sie nicht anders als zu Grunde gehen. Allein diese Auslegung ist nicht zu billigen. Das Bild des Weges kommt in den Psalmen in doppelter Bedeutung vor, zuerst von dem Verhalten, dann von dem Ergehen, dem Loose, dem Schicksale. Die letztere Bed. ist die bei weitem häufigere, vgl. z. B. Ps. 37, 5. 23., dann auch Jes. 40, 27. Nach jener Auslegung nun wird hier die erstere Bed. angenommen; daß aber vielmehr die letztere stattfindet, zeigt deutlich das zweite Glied. Das zu Grunde gehen paßt nur zu den Angelegenheiten der Bösen. Die es auf den sittlichen Wandel beziehen wollen, müssen es durch willkürliche Deutungen martern — das אבד heißt umkommen, nichts anderes — oder die Schwierigkeit durch hereintragende Umschreibungen verdecken. Bei dem strengen Parallelismus aber muß das Weg im ersten Gliede eben so aufgefaßt werden. Für die Erkl. von den Angelegenheiten spricht auch die Parallelst. Ps. 2, 12. Nie würde man sie verlassen haben, wenn man nur die Beziehung dieses V. zu V. 3 und 4 richtig erkannt hätte, in denen nur von dem Ergehen des Gerechten und des Bösen die Rede ist: der Gerechte ist glücklich, der Böse unglücklich, darum bestehen nicht die Bösen u. s. w. Die Bösen bestehen nicht u. s. w., denn der Gerechte ist glücklich, der Böse unglücklich. Wie hier von dem Wege des Bösen gesagt wird, daß er umkomme, so anderwärts, Hiob 8, 13. Prov. 10, 28. von der Hoffnung. Das Kennen schließt hier als seine nothwendige Folge das Segnen mit in sich. Ist der Weg der Frommen, ihr Loos, Gott als dem All-

wiſſenden bekannt, ſo kann er auch nicht anders als von ihm, dem Gerechten, geſegnet werden. Man hat daher gar nicht nöthig, um den Parallelismus, der ohnedem ſtattfindet, zu erzwingen, dem יָדַע, kennen, hier die Bed. curae cordique habere, lieben, beizulegen, die es eigentlich nie hat. Es reicht hin, wenn nur Gott mit ſeiner Kenntniß nicht in den Himmel eingeſchloſſen iſt. Das Übrige ergibt ſich dann aus ſeinem Weſen von ſelbſt und braucht nicht beſonders bemerkt zu werden. Wie wenig das יָדַע in ſolchen Verbindungen ſeine gewöhnliche Bed. aufgibt oder auch nur modificirt, erhellt aus Parallelſt. wie Pſ. 31, 8.: „du ſieheſt mein Elend, kenneſt die Nöthe meiner Seele", wo das kennen im Parall. mit ſehen ſteht. Mit Recht bemerkt Ewald, der Ausgang in V. 5 und 6 ſey ganz prophetiſch, ewig Gültiges und deswegen ewig zu Hoffendes und zu Erwartendes im Gange der Welt beſchreibend. Die Beſchränkung auf ſpeciell theokratiſche Verhältniſſe iſt ſo gewiß falſch, als Gottes Gerechtigkeit ſeinem Weſen einwohnend, und ſomit die ſittliche Weltordnung eine unabänderliche iſt. Luther: „Am Ende dieſes Pſalmes will ich ermahnen, welches auch viel heilige Väter als Athanaſius und Auguſtinus gethan haben, daß wir die Pſalmen nicht ſchlecht dahin ſingen oder leſen ſollen, als gingen ſie uns nichts an: ſondern wir ſollen ſie alſo leſen und ſingen, daß wir daraus gebeſſert, unſer Glaube geſtärket, und in allerlei Nöthen unſere Gewiſſen mögen getröſtet werden. Denn der Pſalter iſt nichts anderes, als eine Schule und Übung unſeres Herzens und Gemüthes, wie daſſelbige geſinnt und geneigt iſt oder ja ſeyn ſoll. Darum lieſet der den Pſalter ohne Geiſt, der ihn ohne Verſtand und Glauben lieſt."

Psalm 2.

Der Sänger sieht V. 1—3 mit Verwunderung zahlreiche Nationen und ihre Könige sich gegen Jehovah und seinen Gesalbten, ihren rechtmäßigen König, erheben. Er schildert dann in V. 4—6 zuerst, wie Jehovah sich zu diesem Beginnen verhält. Er lacht erst, dann schreckt er sie in zorniger Rede und erklärt ihr Beginnen für nichtig, weil sie sich gegen den empören, den er selbst als seinen König eingesetzt. Dann V. 7—9 kündigt der Gesalbte, weiter ausführend, was der Herr nur kurz andeutend den Aufrührern entgegengeworfen, an, daß der Herr ihm, seinem Sohne, alle Völker und Länder der ganzen Erde zum Besitzthum, und zugleich das Recht und die Macht zur Strafe gegen die Empörer ertheilt habe. Der Sänger wendet sich endlich V. 10—12 zu den Königen und ermahnt sie zur demüthigen Unterwerfung unter den Gesalbten und Sohn Gottes, der eben so reich an Heil sey für die, welche ihm vertrauen, wie an Verderben für die, welche sich wider ihn empören. — Bei wenigen Psalmen tritt die Strophenabtheilung so deutlich hervor, wie bei diesem. Es fällt gleich in die Augen, daß er in vier dreigliedrige Strophen zerfällt. Die Verse sind wieder in der Regel zweigliedrig, nur der letzte Vers hat, um volltönig zu schließen, vier Glieder. Im Einklange mit dem Strophenmaße steht die Dreizahl des Jehovahnamens.

Es läßt sich durch einleuchtende Gründe darthun, daß unter dem Könige, dem Gesalbten oder Sohne Gottes kein anderer als der Messias verstanden werden kann. Es ist allgemein zugestanden, daß diese Erklärung bei den älteren Juden durchaus die herrschende war, und daß die neueren nur durch die Polemik gegen die Christen veranlaßt wurden, von ihr abzugehen. Dafür spricht nicht nur die bestimmte Erklärung des Jarchi und eine bedeutende Anzahl von Stellen aus alten jüdischen Schriften, in

denen die meſſianiſche Erklärung noch vorliegt, die man bei denjenigen geſammelt findet, die Venema in der Einl. z. d. Pſ. anführt, ſondern auch die Thatſache, daß zwei Namen des Meſſias, welche zur Zeit Chriſti gangbar waren, der Name: Meſſias, der Geſalbte, ſelbſt, und der Name: Sohn Gottes, den Nathanael im Geſpräche mit Chriſto nach Joh. 1, 49. gebraucht und eben ſo der Hoheprieſter in Matth. 26, 63., dieſem Pſ. nach der meſſianiſchen Auslegung ihren Urſprung verdanken. Der erſtere wird dem zukünftigen Heilande nur noch in Dan. 9, 25. beigelegt, der letztere ſonſt nirgends. Obgleich nun aber dieſe Thatſache allerdings merkwürdig iſt, wollen wir ihr doch nicht die Bedeutung eines eigentlichen Grundes beilegen. Auch darauf wollen wir uns nicht ſtützen, daß das N. T. an einer Reihe von Stellen dieſen Pſ. auf Chriſtum bezieht: er wird in Act. 4, 25. 26. von den verſammelten Apoſteln, in Act. 13, 33. von Paulus, meſſianiſch erklärt, eben ſo in Hebr. 1, 5. 5, 5., und den deutlichen Anſpielungen auf denſ. in Apoc. 2, 27. 12, 5. 19, 15. liegt die meſſianiſche Erkl. zu Grunde. Da im N. T. nicht ſelten typiſch meſſianiſche Pſalmen auf Chriſtum bezogen werden, und da der Pſalm wirklich eine indirecte Weiſſagung auf Chriſtum enthält, auch dann, wenn man ihn zunächſt auf die Verhältniſſe eines unter dem A. B. lebenden Individuums bezieht, ſo daß die beiden entgegengeſetzten Auffaſſungen gar nicht ſo weit auseinander gehen, wie es wohl auf den erſten Anblick ſcheinen möchte, ſo läßt ſich auf jene Ausſprüche nicht mit Sicherheit bauen, obgleich allerdings, daß die Verf. des N. T. der direct meſſianiſchen Auffaſſung folgten, daraus ſehr wahrſcheinlich wird, daß ſie bei ihren Zeitgenoſſen die unbedingt herrſchende war. Den eigentlichen Beweis gründen wir allein auf die inneren Gründe, wobei wir zum Voraus bemerken, daß wir gar kein Intereſſe haben können, uns über ihre Bedeutung zu täuſchen, da uns der meſſianiſche Kern des Pſalmes und ſeine Geltung für die Gegen-

wart völlig unverſehrt bleibt, wenn die inneren Gründe dafür ſprechen ſollten, daß er ſich zunächſt z. B. auf David beziehe. Was ihm Bürgſchaft leiſtete für die Fruchtloſigkeit der Empörungsverſuche der ihm vom Herrn unterworfenen Völker, ſeine göttliche Einſetzung, die Innigkeit ſeines Verhältniſſes zu Gott, das muß dieſelbe Bedeutung in noch weit höherem Grade in der Anwendung auf Chriſtum im Verhältniſſe zu ſeinen aufrühreriſchen Unterthanen haben. Aber die inneren Gründe ſprechen ſo laut und entſchieden für die direct meſſ. Auffaſſung, daß wir die Abneigung gegen dieſelbe nur aus demſelben Intereſſe ableiten können, deſſen Urſachen uns fern liegen. Es kommen in unſerem Pſalme mehrere Züge vor, die auf kein anderes Subject paſſen als auf den Meſſias. Übermenſchliche Würde wird dem Subjecte des Pſalmes V. 12 beigelegt, wo die Empörer ermahnt werden, ſich in Demuth und Ehrfurcht ihrem Könige zu unterwerfen, weil ſeine Gegner durch ſeinen ſchweren Zorn vernichtet werden, glücklich dagegen diejenigen ſeyen, die auf ihn vertrauen. Daß die Bemerkung Venema's: Ira regis eo modo metuenda proponitur, v. 12, qui creaturae minus convenit et fiducia in eo ponenda commendatur ibidem, quae a creatura abhorret, ſtets unerſchütterlich bleiben wird, zeigen ſchon die vergeblichen Verſuche der nichtmeſſ. Ausl., was dort von dem Geſalbten geſagt wird, auf den Herrn zu beziehen. Gegen jedes andere Subject außer dem Meſſias ſpricht auch V. 12, wo der König der Sohn Gottes ſchlechthin, und V. 6 und 7, wo er in dem Sinne ſein König und ſein Sohn genannt wird, daß mit dieſem Verhältniß ohne weiteres ſeine Herrſchaft über die ganze Erde gegeben iſt. Gegen jeden irdiſchen König entſcheiden V. 1—3 und V. 8. 10, wonach die Völker und Könige der ganzen Erde dem Könige zum Beſitzthum gegeben ſind und vergeblich ſein Joch abzuſchütteln verſuchen. Der Umfang ſeines Reiches wird hier ſo beſtimmt, wie ſonſt durchgängig der Umfang

des messianischen Reiches, an Stellen, deren Messianität allgemein zugestanden wird; vergl. z. B. Zach. 9, 10. Jes. 2, 2. Micha 4, 1. De Wette sucht sich hier durch die Berufung auf die angebliche „Neigung hebräischer Dichter zur Hyperbel und die Erregbarkeit der begeisterten Theokratiker zu hochfliegenden Hoffnungen" zu helfen. Allein die Hyperbel hat unter allen Umständen ihre Gränzen, und die Übertreibung könnte sich hier doch nicht auf die Schilderung der Gegenwart, sondern nur auf die Verheißungen von der Zukunft beziehen. Hofmann, die Weiss. und ihre Erfüllung S. 160, meint, das „fordere von mir, so will ich geben Heiden zu deinem Erbe und zu deinem Besitzthum die Enden der Erde" in V. 8 heiße weiter nichts, als „wie viele Völker er im Besitze, wie entlegene Lande er zum Eigenthume haben will, die wird ihm Jehovah unterwerfen." David aber sey bescheiden gewesen, er habe sich nur einige kleine Gebiete in der Nähe von Kanaan ausgebeten. Dabei wird aber übersehen, daß diese göttliche Einsetzung und Vollmacht den Königen der Erde entgegengehalten wird, welche sich nach V. 2 gegen den König, ihren rechtmäßigen Herrn, empört haben; daß auf Grund derselben in V. 10 die Richter der Erde ermahnt werden, zur Unterwürfigkeit unter ihren rechtmäßigen König zurückzukehren. Und dann, wo käme in der Geschichte auch nur das Geringste davon vor, daß der Herr David ein solches Anerbieten gemacht, es in seine Hand gelegt hätte, ob er der Beherrscher der ganzen Welt werden wollte? Nicht die Herrschaft über ein einziges Volk ist David auf diese Weise angeboten worden. Er hat nie einen Eroberungskrieg geführt, überall sich nur gegen Angriffe vertheidigt. Ferner, gegen einen irdischen König spricht, daß hier die Empörung gegen den Gesalbten und Sohn Jehovah's so ganz als Empörung gegen Jehovah selbst dargestellt wird und die Völker ermahnt werden, sich ihm in Demuth und Ehrfurcht zu unterwerfen. Eine ganz andere Sache wäre es, wenn von Feinden

die Rede wäre, welche den Umsturz des Reiches Gottes beabsichtigten; die Feinde aber, welche hier auftreten, haben keine andere Absicht, als sich selbst von dem Joche des Königs zu befreien. Obgleich wir nicht unbedingt die Unmöglichkeit einer solchen Betrachtungsweise behaupten wollen, so fehlt es doch jedenfalls an Parallelst., nach welchen eine solche Absicht als Empörung gegen Jehovah betrachtet worden wäre. Die Bedeutung dieses schon in der Christol. 1, 1. S. 102 vorgetragenen Grundes ist auch von Hitzig anerkannt worden. Er leugnet noch entschiedner als wir es thun mögen, daß heidnische Völker, welche dem Volke Jehovah's unterworfen waren, ohne weiteres als Unterthanen Jehovah's betrachtet werden konnten; jeder Versuch ihre Freiheit wiederzuerlangen, als Empörung gegen Jehovah. Einer Gottheit dienen, sagt er, bedeute entweder sich zu einer Religion bekennen, oder schließe dieß wenigstens ein und setze es voraus, die Moabiter dienten David, 2. Sam. 8, 2., nicht Jehovah. Da er nun zu der messianischen Erkl. sich nicht entschließen will, bei der jede Schwierigkeit wegfällt, so hat er sich durch diesen Grund genöthigt gesehen, die Abfassung in die Maccabäische Zeit zu versetzen, in der zuerst der Versuch vorkommt, überwundene Heiden durch die Beschneidung dem Volke Gottes einzuverleiben, eine Annahme, in der ihm gewiß Niemand folgen wird. Endlich, für die messianische Erkl. sprechen die Gründe, welche die Messianität von Ps. 45. 72. 110. erweisen, die mit dem unsrigen so auffallend übereinstimmen, daß sie in Bezug auf ihre Messianität mit einander stehen und fallen. Diese Gründe sind so schlagend, daß wir hier unter den Vertheidigern der messianischen Erklärung selbst mehrere finden, deren theol. Richtung sie derselben nicht grade geneigt machen mußte, namentlich Eichhorn, Bertholdt, deren sehr entschiedene Erklärungen in der Christol. 1, 1. S. 105 mitgetheilt wurden, Rosenm., Köster. Auch Sack in der Apolog., 2. Aufl. S. 282 ff., und Umbreit, Erbauung a. d.

Pſalter S. 141 ff., und ſelbſt v. Lengerke haben ſich zu ihr bekannt.

Obgleich der Pſ. keine Überſchrift hat, ſo ſpricht doch für David als Verf., der als ſolcher in Act. 4, 25. genannt wird, der Umſtand, daß die Verhältniſſe der Davidiſchen Zeit in ihm unverkennbar der Schilderung zu Grunde liegen, vgl. die Schlußbemerkungen, ſo wie auch die Ähnlichkeit mit Pſ. 110. Der allgemeine, für eine Einleitung paſſende Character von Pſ. 1 würde kaum die Sammler vermocht haben, ihn und in ſeinem Gefolge den eng mit ihm verbundenen unſrigen an die Spitze einer langen Reihe Davidiſcher Pſalmen zu ſtellen, wenn ſie nicht daneben die Überzeugung von ihrer Davidiſchen Abfaſſung gehabt hätten. Mit dem erſten Pſalm berührt ſich der unſrige außer den ſchon früher angeführten Eigenthümlichkeiten auch darin, daß der Styl hier wie dort leicht und einfach iſt. Daß die Rede hier einen belebteren Character trägt, erklärt ſich aus der Verſchiedenheit des Gegenſtandes.

V. 1—3. — V. 1. Warum toben die Heiden, und die Völker ſinnen Eitles? V. 2. Es ſtehen auf die Könige der Erde und die Fürſten ſitzen mit einander gegen den Herrn und ſeinen Geſalbten. V. 3. Wir wollen zerreißen ihre Bande, und von uns werfen ihre Seile. — Das „warum" Ausdruck der Verwunderung und des Entſetzens über das eben ſo thörichte als frevelhafte Unternehmen der Empörer. Das רגשׁ nehmen hier mehrere in der Bedeutung wallen, brauſen: „und es brauſen Völker ſo vergebens." Allein in dieſer Bedeutung kommt das Verbum im Hebräiſchen nie vor; eben ſo wenig in der von Köſter angenommenen: murren. Die gewöhnliche Bedeutung iſt hier ganz paſſend. ריק nicht Adv. vergebens, umſonſt, ſondern Nomen: Eitles, Nichtiges. Das Nichtige, Eitle iſt dasjenige, was, weil es dem göttlichen Willen entgegen und alſo nichts iſt, auch zu nichts führt, ſein

Ziel nicht erreicht, die Empörung gegen den König, welche zugleich eine Empörung gegen den allmächtigen Gott ist. Das „warum" zu Anfang, und das „Eitles" zu Ende dieses Verses ist das Einzige, wodurch in der sonst rein historisch gehaltenen Schilderung in V. 1—3 auf den Gesichtspunkt hingedeutet wird, aus dem die Thatsache zu betrachten ist. Diese beiden Wörtlein enthalten aber im Keime schon den ganzen Inhalt von V. 4—12, in denen ausgeführt wird, warum das Unternehmen der Empörer ein grundloses, nichtiges sey. — Es ist unnöthig und den Sinn störend, wenn man mit De Wette, Köster u. A. im Anfange von V. 2 das „warum?" wiederholt. Das התיצב heißt an sich nur: sich hinstellen, hintreten, auftreten, und das Feindliche liegt nicht im Worte, sondern wird nur durch den Zusammenhang und die Verbindung mit „gegen den Herrn" gegeben. Das על drückt das Lastende, Feindliche aus. Die Könige der Erde. Die große Masse der tobenden Aufrührer zieht den Blick des Sehers so sehr auf sich, daß er die kleine Schaar der treu gebliebenen Unterthanen aus den Augen verliert. Das יסד heißt gründen, im Niph. gegründet werden, Jes. 44, 28. Ex. 9, 18., dann poet. sich setzen. Dieß ist die einzig legitime Erkl. des נוסדו. Wie hier auftreten und sich setzen verbunden werden, so in Ps. 1, 1 gehen, stehen, sitzen. Der Begriff der Verbindung und gemeinsamen Berathung ist nicht durch das Verbum für sich allein gegeben, sondern nur durch das hinzugesetzte יחד, mit dem es auch Ps. 31, 14. verbunden wird. Gegen den Herrn und seinen Gesalbten. Calvin bemerkt, daß man dies nicht nothwendig also zu verstehen habe, als ob sie die Empörung gegen Gott öffentlich zur Schau getragen haben, vielmehr können sie sich auch gegen Gott nur mittelbar empören, indem sie sich der Herrschaft seines Sohnes entziehen wollen, wie denn nach Luther's Ausdrucke die Gottlosen oft ganz erschrecklich für Gottes Ehre wider Gottes Ehre thun. Die Sal-

bung ist im A. T., mag sie nun als wirklich ausgeführte symbolische Handlung, oder mag sie als bloßes Bild vorkommen, stete Bezeichnung der Ertheilung der Gaben des heiligen Geistes, wie sie allen Dienern Gottes in seinem Reiche zu Theil wurden, das von den Reichen dieser Welt eben durch den Besitz dieser Gaben characteristisch geschieden ist. Vgl. Christol. Th. 2. S. 445 ff. Diese Bed. tritt deutlich hervor in der Erzählung von der Salbung Sauls, 1. Sam. 10, 1. und Davids, 16, 13. 14. Gesalbte wurden vorzugsweise die Könige Israels genannt, weil sie zu ihrem hochwichtigen Amte ein besonders reiches Maaß der göttlichen Gnade erhielten. Von ihnen wurde der Ausdruck übergetragen auf den König schlechthin, denjenigen, in dem sich die Idee des Königthums vollkommen realisiren sollte. Die Ausrüstung mit dem Geiste ohne Maaß, der seinen Vorbildern nur in beschränktem Maaße ertheilt wurde, wird schon bei Jes. C. 11 als wesentliches Merkmal hervorgehoben. Luther bemerkt in passender Anwendung desjenigen, was hier in Bezug auf das Haupt gesagt wird, auf die Glieder: „Also verhängt Gott, daß die Gottlosen gegen die Frommen toben und wüthen, und alle ihre Rathschläge wider sie erwecken. Aber solches alles ist wie die ungestümen, aufgeblasenen Wasserwogen auf dem Meere, die daherdringen, als wollten sie das Ufer einreißen, aber ehe sie an das Ufer kommen, setzen sie sich wieder und verschwinden in ihnen selbst, oder zerquetschen sich mit geringem Rauschen an dem Ufer. Denn der Gerechte, so gegründet ist auf den Glauben an Christum, verachtet mit aller Zuversicht, wie ein Ufer, solche vergebliche, schwache Drohungen der Gottlosen und solche ihre Schwülste, die sobald untergehen und verschwinden." — In V. 3 werden die Feinde redend eingeführt. Ihre Bande — die Bande, die sie uns auferlegt haben. Der Seher redet aus der Seele der Empörer, welchen das sanfte Joch des Herrn und seines Gesalbten, vgl. V. 12 Schluß, als drückende Fessel erscheint. Calvin: „So sehen wir noch

heute, daß alle Feinde Chriſti es eben ſo läſtig finden, wenn ſie genöthigt werden, ſich ſeiner Herrſchaft zu unterwerfen, als wenn ihnen die größte Schmach widerführe.“ Je weniger ſie innerlich frei, je mehr ſie Knechte der Sünde ſind, deſto eifriger trachten ſie nach der äußeren Freiheit, weil ſie ſonſt jeder Theilnahme an dem edlen Gute der Freiheit verluſtig ſeyn würden. Je mehr ihr ſündiger Wille dem heiligen des Geſalbten entgegenſteht, deſto mehr erblicken ſie ſchimpflichen Zwang, wo der Glaube nur freie Unterordnung, ſeligen Gehorſam.

V. 4—6. — V. 4. Der im Himmel thronet lachet, der Herr ſpottet ihrer. V. 5. Dann redet er zu ihnen in ſeinem Zorne, und in ſeinem Grimme ſchreckt er ſie. V. 6. Und ich habe meinen König gebildet, auf Zion, meinem heiligen Berge. — Der S. richtet in V. 4 von dem wilden Getümmel der Feinde, von den Gefahren, die hier unten auf der Erde dem Reiche des Geſalbten zu drohen ſcheinen, den Blick nach oben und ſetzt ihnen Gottes Allmacht entgegen. Calvin: „Wie ſie ſich auch erheben mögen, nie werden ſie bis zum Himmel reichen, ja indem ſie Himmel und Erde zu vermiſchen denken, tanzen ſie wie Heuſchrecken. Der Herr ſieht unterdeſſen ruhig aus der Höhe auf ihre unſinnigen Bewegungen.“ Der im Himmel Thronende wird Gott hier emphatiſch genannt, um ſeine über das ganze irdiſche Getreibe und namentlich über die Erdenkönige V. 2 erhabene Majeſtät zu bezeichnen. Das Lachen und Spotten Ausdruck der Sicherheit und der Verachtung. Calvin: „Wir wollen alſo feſthalten, daß wenn Gott nicht ſogleich die Gottloſen ſtraft, ihm ſeine Zeit zu lachen iſt, und wenn wir auch zuweilen weinen müſſen, ſo möge doch dieſer Gedanke die Herbigkeit des Schmerzes mildern, ja auch die Thränen abwiſchen, daß Gott ſich nicht verſtellt als wäre er langſam oder ſchwach, ſondern weil er eine Zeitlang durch ruhige Verachtung

achtung den Muthwillen der Feinde brechen will." — Die Ausleger nehmen meiſt an, daß bei dem יִשְׂחָק das לְמוֹ zu ergänzen ſey. Nöthig iſt dieſe Annahme nicht, doch ſpricht dafür allerdings die Vergl. von Pſ. 37, 13. 59, 9. Eine Reihe herrlicher Bemerkungen z. d. St. gibt Luther. Wir glauben im Intereſſe der Auslegung ſelbſt, und nicht eines unabhängig neben ihr liegenden practiſchen Zweckes mehrere derſ. ausheben zu müſſen. „Dieß Alles wird uns zur Lehre vorgeſchrieben, auf daß wir durch Geduld und Troſt der Schrift Hoffnung haben. Denn was hier von Chriſto geſchrieben wird, das iſt ein Exempel aller Chriſten. Denn ein jeglicher, der ein rechtſchaffener Chriſt ſeyn will, ſonderlich, da er das Wort Chriſti lehret, der muß leiden ſeine Herodes, ſeine Pilatos, ſeine Juden und Heiden, die wider ihn toben, viel vergeblich reden, ſich auflehnen und wider ihn rathſchlagen. Darauf mag ſich ein jeglicher Chriſt rüſten. Geſchieht ſolches jetzt nicht von Menſchen, vom Teufel, und endlich von ſeinem eignen Gewiſſen, ſo wird es doch je am Todbette geſchehen. Da wird es denn hoch vonnöthen ſeyn, daß man ſolche Troſtſprüche im Gedächtniß habe: der im Himmel wohnt, lachet ihr, der Herr ſpottet ihr. Auf ſolcher Hoffnung muß man denn feſt beſtehen, und um keiner Urſach willen davon weichen. — Als wollte er ſagen: ſo gewiß iſt es, daß ſie vergeblich reden und unnütze Dinge vorgeben, es ſcheine vor aller Menſchen Augen, wie ſtark und kräftig es wolle, daß ſie Gott auch nicht werth achtet, daß er ihnen widerſtehen wolle, wie es in einer ernſten und großen Sache wohl geſchehen ſollte, ſondern lachet und ſpottet ihr, als ſey es eine geringe, verachtete Sache, die gar nichts werth iſt. — — O wie eine große Kraft des Glaubens wird in dieſen Worten gefordert. Denn wer glaubte, da Chriſtus litt und die Juden triumphirten und oblagen, daß Gott allda lachte? Alſo auch, wenn wir leiden und untergedrückt werden, wann glauben wir es, daß Gott unſerer Widerſacher lache und ſpotte; ſo es ſich

doch nicht anders ansehen und fühlen läßt, als seyen wir beides, von Gott und Menschen, verspottet und untergedrückt." — Speciell zu dem: der im Himmel thront, bemerkt Luther: „Als wollte er sagen: der, der für uns sorget, wohnet ganz sicher, ohne alle Furcht, und ob wir wohl unruhig sind und angefochten werden, so bleibet doch der wohl unangefochten, der auf uns Achtung hat: wir weben und schweben hin und her, er aber sitzet feste, und macht, daß der Gerechte nicht ewig in Unruhe bleibe, Ps. 55, 23. Aber dieß Alles geht so heimlich und verborgen zu, daß du es nicht wohl erkennen kannst, du seyst denn auch im Himmel. Du mußt dich leiden auf Erden, zu Wasser und in allen Creaturen: du darfst keines Trostes hoffen in deinen Leiden und Trübsalen, bis du durch den Glauben und Hoffnung über Alles springest, und den erlangest, der im Himmel wohnt; alsdann wohnest du auch im Himmel, aber im Glauben und Hoffnung. Deshalb müssen wir unser Herz gründen und heften in allen unsern Nöthen, Anfechtungen, Trübsalen und Widerwärtigkeiten an den, der im Himmel wohnet: da wird es denn geschehen, daß uns das Unglück, die Angst und Noth dieser Welt nicht allein leicht, sondern auch zum Gelächter wird." — Dem Ausdrucke der Verachtung folgt in V. 5 die zürnende und drohende Rede. Dann, nämlich wenn er erst ihrer gelacht und gespottet hat, fälschl. A.: zur Zeit dieser Empörung, oder, wenn sie glauben die Fesseln schon gebrochen zu haben. Das sich auf die Ohnmacht der Empörer beziehende Lachen ist das erste, das durch ihre verbrecherische Empörungslust hervorgerufene Zürnen das zweite Moment. Fälschlich denken hier viele Ausleger, wie Calvin, an ein Reden Gottes durch die That, meinen, es sey hier die Rede von den Gerichten, welche er über die trotzigen Empörer verhängt, nachdem er ihnen vorher seine Verachtung bezeugt hat. V. 6, wo die Rede Gottes folgt, zeigt, daß das zweite Glied hier aus dem ersten zu erklären ist: und in seinem Grimme schreckt er sie

mit folgenden Worten, nicht umgekehrt. Die thätliche Beſtrafung der Empörer, die bis jetzt auch noch bei der Rede ſtehen geblieben ſind: wir wollen zerreißen ihre Bande, und von uns werfen ihre Seile, liegt außerhalb des Bereiches dieſes Pſ. In ihm treten nach einander der Herr, der Geſalbte, der Sänger gegen die Empörer auf und ſuchen ſie von ihrem thörichten Unternehmen abzubringen. Erſt wenn ſie gegen alle dieſe Ermahnungen und Drohungen ihr Ohr verſchließen, tritt die thätliche Beſtrafung ein. Mit zorniger Donnerſtimme, vor der die ohnmächtigen Sünder bis ins Innerſte des Herzens erbeben, läßt der Sänger den Herrn ihnen hier zurufen, was in V. 6 folgt. — Wenig von den Auslegern beachtet, aber wohl zu beachten iſt das ו zu Anfang von V. 6. Dies ſteht nie müßig, nie anders, als wo auch wir und ſetzen können. Hier nun beginnt die Rede, wie es heftiger Erregung angemeſſen iſt, in der Mitte. Der Anfang: ihr empört euch, ergänzte ſich aus den vorliegenden Umſtänden von ſelbſt. Das ich, der Herr Himmels und der Erden, im Gegenſatze gegen das ihr, ſteht mit beſonderem Nachdrucke. Luther: „Sie haben ſich von ihm entzogen, ich aber habe ihm den heiligen Berg Zion unterworfen und alle Enden der Welt. Damit wird öffentlich beweiſet, daß ſie verlachet und verſpottet ſind und haben vergeblich getobet und gerathſchlaget.“ Das נסכתי wird gewöhnlich erklärt durch: ich habe geſalbt, und unter den neueren Ausl. hat nur Stier gegen dieſe Erkl. Zweifel erhoben, ohne ihnen jedoch entſcheidende Bed. beizulegen. Sie iſt aber ſchon von Gouſſet mit ſchlagenden Gründen zurückgewieſen worden. Die Annahme, daß das נסך neben ſeiner gewöhnlichen Bed. gießen, auch die Bed. ſalben gehabt habe, gründet ſich nur auf Prov. 8, 23. und auf das Deriv. נסיך Fürſt, angeblich eig. Geſalbter. In der St. der Proverbien aber drücken alle alten Überſ. den Begriff der Erſchaffung und Bereitung aus, gießen = bilden, und dieſer Begriff wird durch den Zuſammen-

hang entschieden begünstigt; auf das: von Ewigkeit her ward ich gebildet, folgt das: von Anbeginn, seit den Anfängen der Erde ward ich geboren. Das נסיך aber kann die Bed. Gesalbter unmöglich haben, da es vorzugsweise und speciell von Fürsten vorkommt, die ihre Würde von einem Höheren zum Lehen tragen, und bei denen an eine Salbung nicht zu denken ist, vgl. die entscheidende Stelle Jos. 13, 21. und Micha 5, 4. Das נסיכים heißt vielmehr eig. Gegossene (in welcher Bed. ja das נסיך auch außerdem vorkommt), dann Gebildete, Belehnte, Eingesetzte, und weist nach der richtigen Bemerkung Gousſets hin auf die productio principis per communicationem influxumque potentiae, entweder mit Anspielung auf die Zeugung, oder, was näher liegt, auf das Verhältniß des Künstlers zum Bildwerke. Hier nun wird die Bed. bilden noch speciell begünstigt durch das entsprechende: ich habe dich erzeugt, in V. 7. Wohl zu beachten ist das: mein König. Erkennt man seinen Nachdruck nicht, erklärt man so als ob bloß stände: ich habe ihn als König eingesetzt, so wird die Rede Gottes untauglich zu dem Zwecke, dem sie doch dienen soll, die Nichtigkeit der Empörung der Könige der Erde darzuthun. Einer konnte ja von Gott zum Könige auf Zion eingesetzt seyn, ohne irgend Ansprüche auf die Herrschaft über die Heidenwelt zu haben. Dann spricht auch gegen jede abschwächende Erklärung das entsprechende: mein Sohn bist du, in V. 7, wodurch, wie die in V. 8 daraus gezogene Folge erweist, ein weit innigeres Verhältniß zum Herrn bezeichnet wird, als wie es einem gewöhnlichen Könige zukam. Hiernach nun kann das: ich habe gebildet meinen König, nur heißen: ich habe einen König eingesetzt (wie Luther, weit richtiger wie die neueren Ausl., das נסכתי übersetzt hat), der mir aufs innigste verbunden ist. In der Einsetzung eines solchen Königs, dem nur die ganze Erde ein würdiges Gebiet der Herrschaft, war der Beweis der Nichtigkeit aller Empörungsversuche, die in dem

Könige nun zugleich gegen den Herrn gerichtet ſind, gegeben. Das עַל wird man am natürlichſten als Bezeichnung des Ortes nehmen, wo der König des Herrn von ihm gebildet und eingeſetzt worden, wobei ſich von ſelbſt verſteht, daß dieſer Ort zugleich der Sitz ſeiner Herrſchaft iſt. Das עַל צִיּוֹן, auf Zion, kommt grade ſo vor Jeſ. 31, 4. Ferner liegt es, mit Hofmann zu erklären: ich habe meinen König eingeſetzt (daß er König ſey) auf Zion, und ganz verwerflich iſt die Erkl.: ich habe meinen König eingeſetzt (daß er König ſey) über Zion, meinen heiligen Berg, wie Saul in 1. Sam. 15, 17. geſalbt zum König über Iſrael genannt wird. Zion kann hier nur der Sitz, die Reſidenz des Königs ſeyn, nicht das Gebiet ſeiner Herrſchaft; dieß iſt vielmehr die ganze Erde. Zion, der heilige Berg des Herrn, iſt für ſeinen König der angemeſſene Sitz; denn wie es ſeit David, der dort ſeinen Wohnſitz nahm und dorthin die Bundeslade verſetzte, das Centrum Iſraels war, vgl. Pſ. 122, 4. 5, ſo iſt es dereinſt beſtimmt, das Centrum der Welt zu werden, „denn von Zion gehet aus Geſetz und das Wort des Herrn von Jeruſalem," Jeſ. 2, 3., von dort regiert der Herr die ganze Erde, in welchen Worten in altteſtamentlicher Faſſung der Gedanke ausgeſprochen wird, daß das Reich Gottes dereinſt ſeine engen Gränzen durchbrechen und ſich die ganze Welt unterwerfen werde.

V. 7—9. Die Rede des Herrn iſt, ſeiner Hoheit und ſeinem Zorne angemeſſen, nur kurz. Jetzt tritt der von Gott eingeſetzte König redend auf, wiederholt vor den mächtig erſchütterten Empörern das von Gott Geſagte und entwickelt es weiter: V. 7. Verkünden will ich Geſetz: der Herr ſprach zu mir: mein Sohn biſt du; heute habe ich dich gezeuget. V. 8. Fordere von mir, ſo will ich geben die Heiden zu deinem Erbe, und zu deinem Beſitze die Enden der Erde. V. 9. Du ſollſt ſie zerſchmettern mit eiſernem Scepter, wie Töpfergeräth ſie zerſchmei-

ßen. — Rosenmüller erklärt in V. 7: narrabo secundum, juxta decretum; allein zu dieser Erklärung ist kein Grund vorhanden, da das סִפֵּר auch sonst mit אֶל des Gegenstandes der Erzählung verbunden wird, Ps. 69, 27., eben so wie die Verba, יוריע, kund thun, אמר, דבר und שמע, vgl. z. B. Jes. 38, 19. Jerem. 27, 19. Hiob 42, 7. Freilich darf man wegen solcher Constructionen dem אֶל nicht etwa die Bedeutung von geben. Sie erklären sich daraus, daß das Gemüth des Erzählenden oder Redenden auf die Sache hin gerichtet ist, daß die Erzählung oder Rede auf sie hingeht. Da es feststeht, daß das אֶל die verkündete Sache bezeichnen kann, so ist die Erklärung von Claus: ich will erzählen zur Satzung hin, d. h. etwas, was zum unwiderruflichen Gesetze werden soll, als weniger einfach, und daher dem Character des Ps., der Künstliches und Hartes nicht liebt, weniger angemessen, zu verwerfen. Darin aber hat Claus Recht, daß er dem חק seine gewöhnliche Bed. Satzung, Gesetz läßt, der die meisten Neueren die willkührlich angenommene Beschluß, Ausspruch substituiren, und dann wohl gar meinen, gegen die Acc. das יהוה zu diesem Gliede herüberziehen zu müssen. Das: ich will verkünden Gesetz enthält mehr in sich als das: ich will verkünden Beschluß oder Ausspruch. Es weist darauf hin, daß der im Folgenden anzuführende Ausspruch des Herrn Gesetzeskraft hat, daß es völlig vergeblich ist, etwas zu unternehmen, was wider ihn streitet. Indem der Herr das: mein Sohn bist du, gesprochen, hat er zugleich den Heiden das Gesetz auferlegt, dem Sohne zu dienen. Den Gesetzen des Allmächtigen gebührt Gehorsam, und wo dieser nicht geleistet wird, da tritt unausbleiblich die Strafe ein. Es fragt sich nun, von welchem Ausspruche Jehovahs, der die Kraft eines unabänderlichen Gesetzes habe, hier die Rede ist. Rosenm., Ewald u. A. meinen, es werde auf die göttliche Verheißung in 2. Sam. C. 7 gezielt. Allein diese Annahme ist zu verwerfen. Damals wurde

das: mein Sohn biſt du, nicht in dem Sinne, wie es hier vorkommt, geſprochen, daß aus ihm die Belehnung mit der Herrſchaft über die Heiden folgte. Und dann wird bei dieſer Erkl. die unverkennbare Beziehung aufgehoben, in der V. 7 zu V. 6 ſteht. Was der Sohn hier den Empörern entgegenhält, kann nur weitere Entwickelung desjenigen ſeyn, was der Herr gegen ſie geltend gemacht hatte; das heute ſchwebt in der Luft, wenn es nicht auf den Tag bezogen wird, an dem der Herr ſeinen König auf Zion bildete, und das: mein Sohn biſt du, kann nur hinweiſen auf den Gehalt, welcher in dem: mein König, enthalten iſt. So kann alſo hier nur die Rede ſeyn von einem Ausſpruche des Herrn, der an den Geſalbten zur Zeit ſeiner Einſetzung erging: ich will verkünden das Geſetz, welches der Herr damals gab; indem er mich zu ſeinem Könige bildete auf Zion, ſprach er zu mir: du biſt mein Sohn u. ſ. w. Der Pſalmiſt hat nur im Allgemeinen den terminus der Einſetzung als König vor Augen. Wenn Paulus in Act. 13, 33. die Worte unſeres V. zu Chriſto in Folge der Auferſtehung geſprochen werden läßt, ſo fügt er nur aus der Erfüllung die nähere Beſtimmung hinzu. Die Auferſtehung Chriſti war der Schlußſtein ſeines Erlöſungswerkes, der Anfangspunkt ſeiner Darſtellung als Sohn Gottes und ſeiner Einſetzung in ſein Reich. Der Herr redet hier den König am Tage ſeiner Einſetzung als ſeinen Sohn an. Wo Gott im A. T. als Vater bezeichnet, wo von Sohnſchaft Gottes die Rede iſt, da wird, abgeſehen von einigen wenigen hier nicht in Betracht kommenden Stellen, wo das in's Auge gefaßt wird, daß Gott Urheber der äußeren Exiſtenz, Spender aller guten Gaben, wie Deut. 32, 18. Jerem. 2, 27. und vielleicht Jeſ. 64, 7., immer durch eine abgekürzte Vergleichung hingewieſen auf ſeine innige Liebe, ähnlich der des Vaters zu dem Sohne, vergl. St., in denen die Vergleichung entwickelt hervortritt, wie Pſ. 103, 13.: wie ſich ein Vater über ſeine Kinder erbarmet, ſo erbarmet ſich

der Herr über die, ſo ihn fürchten. In dieſem Sinne wird in einer ganzen Reihe von St. Iſrael Sohn Gottes genannt. So in Ex. 4, 22.: „mein Sohn, mein Erſtgeborner iſt Iſrael," wo ſchon das: „mein Erſtgeborner" auf die abgekürzte Vergleichung hinweiſt, ſ. v. a. Iſrael iſt mir lieb gleich einem erſtgebornen Sohn; Deut. 14, 1. 2., wo das „Söhne ſeyd ihr dem Herrn eurem Gott," nachher umſchrieben wird durch: „denn ein heiliges Volk ſeyd ihr dem Herrn deinem Gott und dich hat erwählt der Herr, daß du ihm ſeyſt ein Volk des Eigenthums aus allen Völkern;" Deut. 32, 6. „iſt er nicht dein Vater," wo die in dem einen Worte zuſammengefaßten Beweiſe väterlicher Liebe und Fürſorge im Folgenden im Einzelnen aufgeführt werden; Jeſ. 63, 16.: „Denn du biſt unſer Vater, denn Abraham kennt uns nicht, und Iſrael weiß nichts von uns, du o Herr biſt unſer Vater, unſer Erlöſer, von Ewigkeit her iſt dein Name," wo in der Benennung Vater zuſammengefaßt wird, was in V. 7—15 im Einzelnen aufgezählt worden: „die Gnaden des Herrn will ich preiſen, alles, was der Herr uns geſchenkt, und wie er reich an Güte für das Haus Iſrael" u. ſ. w., das Vater ſteht hier offenbar in Bezug auf die väterliche Liebe und Güte; Hoſ. 11, 1.: „ein Knabe war Iſrael, da liebt' ich ihn und aus Ägypten rief ich meinen Sohn;" Mal. 1, 6.: „wenn ich Vater bin, wo iſt meine Ehre"; das Thema von V. 2—5 iſt das: ich habe euch geliebt, 2, 10., wo man fälſchlich davon ausgeht, daß das: „haben wir nicht alle einen Vater" im ſynonymen Parall. ſtehe mit dem folg.: „hat nicht ein Gott uns geſchaffen;" Jerem. 31, 9. 20. Die abgekürzte Vergleichung richtig erkennend, faßt der Apoſtel das, was im A. T. von der Sohnſchaft Iſraels geſagt wird, in Röm. 9, 4. zuſammen in den Worten: deren iſt die Annahme an Kindesſtatt ὧν ἡ υἱοθεσία. In demſelben Sinne wird auch an zwei St. das Verhältniß des Davidiſchen Geſchlechtes zu Gott als Sohnſchaft bezeichnet. In 2. Sam. 7, 14. 15. folgt auf das: „ich will ſein Vater

ſeyn und er ſoll mein Sohn ſeyn," als Ausdeutung die Verheißung immerwährender Liebe, und in der auf dieſem Ausſpruche ruhenden St. Pſ. 89, 27 ff. ſteht das: „mein Vater" im Parall. mit „mein Gott und Fels meines Heiles," und wird erklärt durch das: „ewig will ich ihm bewahren meine Liebe" in V. 29. Nirgends, wo im A. T. die Rede iſt von der Sohnſchaft Gottes, wird hingewieſen auf eine Zeugung durch den Geiſt, welchen Begriff Hofmann, S. 160, für alle Stellen in Anſpruch nehmen will. Nirgends auch beruht dieſer Ausdruck auf einer Identificirung der Schöpfung mit der Zeugung; nur aus Mißverſtand von Ex. 4, 22. behauptet Hitzig, daß alle Menſchen oder Völker dort, weil von Gott geſchaffen, als ſeine Söhne betrachtet werden. Nirgends weiſt das: Sohn Jehovahs, von Königen gebraucht, hin auf den göttlichen Urſprung der Königswürde, oder auf die Verwaltung des Amtes im Sinne Jehovahs. Nirgends endlich wird im A. T. bei der Sohnſchaft an die Hervorbringung aus dem Weſen des Vaters gedacht, welche die älteren Ausl. größtentheils hier finden wollten. Da wir nun unſere St. nicht von allen übrigen iſoliren dürfen, ſo werden wir auch hier das: mein Sohn biſt du, auf die Innigkeit des Verhältniſſes beziehen müſſen, welches zwiſchen dem Herrn und ſeinem Geſalbten beſteht. Wie innig dies Verhältniß iſt, wie emphatiſch das: mein Sohn biſt du, von dem Herrn geſprochen wurde — was ſonſt nie von einem Königlichen Individuum unter Iſrael vorkommt, in den zwei angeführten Stellen bezieht es ſich auf den ganzen David. Stamm, noch weit weniger von heidniſchen Königen: Pſ. 89, 28.: „ich will ihn zum Erſtgebornen machen, erhaben über die Könige der Erde," iſt nicht ſo mißzuverſtehen, als ſeyen die Könige der Erde auch Söhne Gottes — zeigt V. 8, wo als einfacher Ausfluß der Sohnſchaft die Herrſchaft über die ganze Erde bezeichnet wird. In dem Sinne war kein früherer König Iſraels,

auch David nicht, der Mann nach dem Herzen Gottes, der Sohn und Geliebte Jehovahs. Eine solche Innigkeit des Verhältnisses kann überhaupt nicht zwischen einem bloßen Menschen und Gott bestehen. — Ist der Sinn des: mein Sohn bist du, bestimmt, so kann das parallele: ich habe heute dich gezeugt, nicht mehr schwierig und zweifelhaft seyn. Wird der König Sohn Gottes nicht im eigentlichen, sondern im bildlichen Sinne genannt, so kann auch hier nicht von einer eigentlichen Erzeugung die Rede seyn, gegen die auch das heute spricht, was zugleich die uneigentliche Auffassung des: mein Sohn bist du, bestätigt, sondern nur von einer Erzeugung im figürlichen Sinne, nicht von einer Erzeugung, welche die Person, sondern nur von einer solchen, welche das innige Verhältniß des Gesalbten zu Gott ins Daseyn ruft: dem: du bist von heute an, geistig genommen, mein Sohn, entspricht genau das: ich habe dich heute, geistig genommen, erzeugt, in das Sohnesverhältniß eingesetzt, in die innigste Liebesgemeinschaft aufgenommen. Diese uneigentliche, zeitliche Zeugung hat freilich die eigentliche und ewige zu ihrer Grundlage, welche die älteren Ausleger und Dogmatiker hier finden wollten. Uneigentlich, von der Einsetzung in die Würde des Sohnes Gottes nimmt auch Paulus den Ausdruck in Act. 13, 33. Ebenso auch Hebr. 5, 5. — Für den König und Sohn des Herrn ist nur die ganze Erde ein würdiges Gebiet der Herrschaft, V. 8. Daß er Alles angenommen, was ihm hier die Liebe seines Vaters freigebig dargeboten, zeigt V. 1—3. — Wollen die Völker dir, meinem Sohne, also ihrem rechtmäßigen Herrn und Könige, nicht gehorchen, so gebe ich dir die Macht und das Recht, sie für ihren Ungehorsam zu züchtigen, V. 9. Das erste Glied übersetzen die Alex.: du wirst sie weiden mit eisernem Scepter. Sie leiten die Form תרעם ab von רָעָה weiden. Ebenso der Syrer, die Vulg. und mehrere Neuere. Man erklärt dann entweder die Punctation für unrichtig und

ſpricht תְּרֹעֵם aus, oder man nimmt die Form als Poel. Allein der Parallelismus erfordert, daß man mit dem Chaldäer die Form von רעע zerbrechen, zerſchmettern ableite. Doch läßt ſich vielleicht mit Stier annehmen, daß zugleich auf das ſonſt ſo gewöhnliche רעה, vergl. 2. Sam. 7, 7. Pſ. 78, 71. Micha 7, 14. ironiſch angeſpielt werde. שֵׁבֶט, der Scepter, war im Alterthum das Inſigne der Herrſcherwürde. Unbedeutend ſind die Einwendungen, welche Roſenm. u. A. gegen die Anwendung dieſer Bedeutung an unſerer St. gemacht haben. Der Einwand, daß man keine eiſerne, ſondern nur hölzerne, ſilberne, goldene und elfenbeinerne Scepter hatte, hebt ſich durch die Bemerkung, daß das Eiſen, als das härteſte Metall, zur Bezeichnung der Strenge und der zermalmenden Gewalt, mit der der Geſalbte die Empörer züchtigen wird, hier in einer durchaus bildlichen Darſtellung ſehr wohl genannt werden kann, wenn es gleich in der Wirklichkeit keine eiſerne Scepter gab. Die Vergleichung mit dem Töpfergeräthe, die ſich auch Jerem. 19, 11. findet, drückt zugleich das ohne Mühe und das gänzlich aus. Übrigens iſt wohl zu beachten, was z. B. De Wette außer Acht gelaſſen hat, der aus unſerer St. gegen die Beziehung des Pſ. auf Chriſtum argumentirt, ebenſo Umbreit, der ſich abmüht, auf die Gnade zu deuten, was offenbar von der ſtrafenden Gerechtigkeit geſagt iſt, daß hier, weil der Geſalbte es mit frechen Empörern zu thun hat, nur die eine Seite der ihm von Gott ertheilten Vollmacht hervorgehoben wird. Daß er eben ſo reich an Gnade für die Seinen iſt, wie an zerſtörender Gewalt für ſeine Feinde, erhellt aus V. 11 und 12. Daß unter gleichen Umſtänden dieſelbe Seite, welche hier, auch im N. T. von Chriſto hervorgehoben wird, bedarf keines Beweiſes. Die zu ſeiner Linken verweiſt der barmherzige, aber auch gerechte Heiland in das ewige Feuer; wer Chriſtum mit Füßen tritt, muß noch unendlich härtere Strafe leiden, als wer das

Geſetz Moſis bricht, Jeruſalems Zerſtörung bezeichnet der Herr durchgängig als ſein Werk u. ſ. w. u. ſ. w. Was aber ſchon allein hinreicht, in den angeführten St. der Apocalypſe wird die Strafe, welche Chriſtus über ſeine Feinde verhängen wird, mit den Worten eben unſeres V. beſchrieben. Die Frage, ob, was hier ausgeſagt wird, Chriſti würdig ſey, iſt keine andere als die, ob Gottes Gerechtigkeit wahrhaft real, und alſo auch unter dem N. B. fortdauernd ſey. Denn was von dem Herrn, das gilt auch von ſeinem Geſalbten, dem er die ganze Verwaltung ſeines Reiches übertragen. Daß aber dieſe Frage bejaht werden müſſe, wird in der Abh. über die Glaubenslehre d. Pſ. gezeigt werden. — Die Rede des Geſalbten führt in würdiger und ruhiger Haltung, ohne Zorn und Gereiztheit, im Bewußtſein des himmliſchen Urſprunges und der himmliſchen Beſchützung ſeiner Herrſchaft, den Empörern einfach nur das zu Gemüthe, was der Herr zu ihm geſprochen, ohne alle eigne Zuthat. Denn darauf kam Alles an, daß dieſe nur erkannten, wie der Kampf gegen den Geſalbten zugleich ein Kampf gegen den Herrn, und alſo gegen die Allmacht ſey. Hier galt es, ſie aus ihrer Selbſttäuſchung und Verblendung herauszureißen, ihnen zum Bewußtſein zu bringen, daß die Scheidewand, die ſie zwiſchen dem Herrn und ſeinem Geſalbten aufrichteten, nur in ihren Gedanken beſtehe, in der Wirklichkeit die vollkommenſte Einheit. Wurde ihnen das erſt klar, ſo mußten ſie erbeben.

V. 10—12. Ermahnung an die Empörer, das Geſagte zu beherzigen und ſich dem vom Herrn eingeſetzten Könige zu unterwerfen. Hier tritt deutlich hervor, daß die Hinweiſung auf die ſtrafende Allmacht des Geſalbten im Vorigen dazu dienen ſoll, die Empörer einzuladen, daß ſie durch das Ergreifen ſeiner Gnade und Barmherzigkeit dem zukünftigen Zorne entfliehen. V. 10. Und nun handelt weiſe, ihr Könige; laßt euch warnen, ihr Richter der Erde. V. 11. Dienet dem

Herrn mit Furcht, und jubelt mit Zittern. V. 12. Küſſet den Sohn, damit er nicht zürne und ihr umkommet auf dem Wege. Denn bald wird entbrennen ſein Zorn. Heil allen, die ihm vertrauen. — Und jetzt, da dem alſo iſt, wie ich geſagt, da die Herrſchaft des Geſalbten über euch auf ſo unerſchütterlichen Fundamenten beruht, ſo ſchwere Strafe die Empörer trifft. Das השכיל eigentlich „weiſe machen," die Handlungen, die Aufführung nämlich, dann „weiſe handeln". Das יסר belehren, zurechtweiſen, warnen, im Niph. gewarnt werden und dann ſich warnen laſſen, die Warnung zu Herzen nehmen und ihr gemäß handeln. Das richten ſteht in weiterer Bed. Alles Regieren iſt in gewiſſem Sinne ein Richten. Überall wird dabei in dem Streite verſchiedenartiger Intereſſen, Anſprüche und Rechte entſchieden. — Das dienen in V. 11. im Gegenſatze gegen den V. 3 ausgeſprochenen Entſchluß der Empörung, vgl. zu der abhängigen St. Pſ. 100, 2. In der Ermahnung dem Herrn zu dienen, liegt implicite die, ſich ſeinem Sohne und Geſalbten zu unterwerfen. Das גילו ברעדה erklären nach dem Vorgange der LXX. und der Vulg.: gaudeatis cum tremore, mehrere: freuet euch, daß euch ein ſo herrlicher, gnadenreicher König geworden, aber bei dieſer Freude gedenket immer der ſchweren Strafe, welche euch treffen wird, wenn ihr euch ſeiner wohlthätigen Herrſchaft entziehen wollt. Allein dagegen bemerkt Stier richtig, dieſer Sinn paſſe weder in den Parallelismus, noch in den Hauptton des ganzen Zuſammenhanges. So weit ſeyen die Könige noch nicht, daß ihnen irgendwie, wenn auch mit dem Beiſatze: in zittern, ein freuet euch zugerufen werden könne. Noch entſchiedener verwerflich aber iſt die von De Wette, Stier, Geſenius u. A. gebilligte Erklärung: bebet in zittern. Das גיל heißt nie etwas anderes als jubeln, in welcher Bed. es beſonders oft in den Pſalmen vorkommt, nie beben, auch nicht in der St. Hoſ. 10, 5., wo vor dem

עליו יגילו das Relat. zu ergänzen iſt: welche jubeln darüber. Auch paßt das bebet nicht zu dem dienet und huldigt, welche erfordern, daß auch das גילו eine Bezeugung der Unterwürfigkeit ausdrückt. Dies nun iſt der Fall, wenn man das: jubelt, auf die Acclamationen bezieht, womit die Unterthanen ihren Königen ihre Unterwürfigkeit bezeugten, auf den Königsjubel, von dem in Num. 23, 21. die Rede. Dann wird zunächſt nur die äußere Unterwerfung gefordert, zur Abwendung der drohenden Strafe. Welchen reichen Segen die innerliche Unterwerfung und Huldigung mit ſich führt, darauf wird erſt zu Ende leiſe hingedeutet. — Der Kuß, V. 12., war von jeher im Orient Zeichen der Unterwürfigkeit und der Verehrung. Ein ſolcher Kuß wird meiſt nicht auf den Mund, ſondern auf das eigne Kleid oder auf die Hand des Andern gegeben; vgl. Roſenm. A. u. N. Morgenl. Th. 3. Nr. 496. Th. 4. Nr. 786. Daß auch bei den Hebräern dieſe Sitte geherrſcht habe, geht hervor aus 1. Sam. 10, 1., wo geſagt wird, daß Samuel, nachdem er den König geſalbt hatte, zum Beweiſe der Verehrung ihm einen Kuß gegeben. Das Zuwerfen des Kuſſes war auch ein religiöſer Gebrauch, wie dieß aus 1. Kön. 19, 18. Hoſ. 13, 2. Hiob 31, 27. hervorgeht. Symmachus überſetzt daher hier mit Auflöſung des Tropus adorate. Das בר kommt auch in Prov. 31, 2. für בן vor. Es iſt im Aramäiſchen herrſchend und ſcheint im Hebräiſchen der edleren poetiſchen Sprache angehört zu haben, die viel mit dem Chaldaismus Verwandtes darbietet, was ſich daraus erklärt, daß der höhere Styl das Alterthümliche, im gemeinen Leben nicht mehr Vorkommende, liebt. Dieſe Wörter hatten ſich aus der Urzeit noch erhalten, wo die Hebräer mit Aram. redenden Völkern in näherer Beziehung ſtanden. Den Grund, weshalb es hier ſtatt בן geſetzt wird, ſuchen mehrere in der beabſichtigten Vermeidung des Übellautes, welcher aus der Zuſammenſtellung von בן und ן entſtehen würde. Andere nehmen an, daß בר

als der höhere und bedeutungsvollere Ausdruck gewählt sey. Mehrere versuchte andere Erklärungen haben theils den Sprachgebrauch, theils das gegen sich, daß die Erwähnung des Sohnes Gottes hier nach V. 7 ganz natürlich ist. Diese Erklärung wird daher auch hier von den meisten neueren Auslegern gebilligt, auch denjenigen, welchen der nach ihr sich ergebende Sinn nicht grade bequem ist, wie von Rosenmüller, De Wette, Gesenius, Winer und Hitzig, der in der krit. Bearbeitung der Psalmen eine frühere andere Erklärung zurückzunehmen sich genöthigt sieht. Die Erklärung von Ewald: „nehmet Rath an," ist vollkommen willkührlich, da das נשק in Pi. nie eine andere Bedeutung als die des Küssens hat, und das בר zwar „Reines," aber deshalb nicht ohne weiteres „guten Rath" bedeuten kann. Die zweite Willkührlichkeit wird von Köster vermieden, welcher übersetzt: „ergreifet Reinheit," aber die erste bleibt. Zudem wird bei allen diesen Erklärungen die enge Beziehung übersehen, in der unsere Verse zu V. 1—3 stehen. Dem „sie toben und sinnen Eitles" entspricht das: „werdet weise und laßt euch warnen." In Beziehung auf die Empörung gegen den Herrn wird das: „dienet dem Herrn" u. s. w. gesagt. Nun fehlt noch eine specielle paränetische Beziehung auf den Gesalbten, welche grade der Hauptpunkt ist, und diese findet nur dann statt, wenn das בר durch Sohn erklärt wird. Daß diese durchaus nicht fehlen darf, zeigt sich um so deutlicher, wenn wir die ganze Auseinandersetzung in V. 6—9 vergleichen, wodurch sie vorbereitet wird. Kösters Einwand, das בר müsse dann den Artikel haben, zeigt sich als nichtig, da das בר hier, wo es den Sohn schlechthin bedeutet, im Übergange zum nom. propr. begriffen ist. Der König, welcher das Subject dieses Psalmes ist, erscheint hier in einem so ausschließlichen Sinne als Sohn Gottes, wie Gott selbst Gott ist. Ein Gott und ein Sohn Gottes. Ist gleich Sohn Gottes nach dem früher Bemerkten s. v. a. Geliebter

Gottes, und darf man gleich darin direct nicht den Begriff der Weſenseinheit mit Gott ſuchen, ſo führt doch eine ſo einzigartige Würde, wie ſie hier dem Geſalbten zugetheilt wird, indirect hin auf die Einzigartigkeit ſeiner Natur. „Umkommen den Weg,“ iſt ſ. v. a. umkommen dem Wege nach, der Accuſ. ein ſolcher, wie er bei allen relativen Verbalbegriffen ſtehen kann, zur näheren Bezeichnung der Sphäre, auf welche ſie ſich beziehen. Der Weg hier grade wie Pſ. 1, 6 Bild des Ergehens. כמעט, in Kurzem, bald. Das ב behält auch bei Zeitbeſtimmungen gewiſſermaßen ſeine gewöhnliche Bedeutung als Vergleichungspartikel. Die Zeit bis zum Anbeginn der Strafe, wo die Buße zu ſpät iſt, gleicht einer kurzen Zeit, oder gehört in ihre Kategorie. חוסי stat. constr. pro absol. Dies kann einzig und allein dann ſtattfinden, wenn die Präp. nur zur Umſchreibung des stat. constr. Verhältniſſes dient, ſo daß auch dieſes ſehr wohl ſtehen könnte, wie hier חוסיו. — חסה mit ב heißt von Haus aus und immer auf jemanden vertrauen, heißt nie: zu jemandem fliehen, was man nur nach falſcher Deutung der Redensart: auf den Schatten, d. h. auf den Schutz jemandes vertrauen, angenommen hat, vergl. zu Pſ. 36, 8. Die Schrift ermahnt ſtets, das Vertrauen allein auf den Herrn zu ſetzen, wofür unſer Verbum gleichſam ausgeſondert und geheiligt iſt, und warnt vor dem Vertrauen auf irdiſche Könige, vergl. Pſ. 118, 9.: „es iſt beſſer auf den Herrn vertrauen, denn ſich verlaſſen auf Fürſten“, Pſ. 146, 3.: „verlaſſet euch nicht auf Fürſten, auf Menſchenſöhne, die nicht helfen können.“ So liegt alſo in dem: Heil Allen, die ihm vertrauen, eine Hindeutung auf die übermenſchliche Natur und Würde des Geſalbten. Mehrere nichtmeſſianiſche Ausleger ſind dadurch ſo ins Gedränge gekommen, daß ſie das Suff. in בו auf höchſt gewaltſame Weiſe nicht auf den Sohn, deſſen Erwähnung doch unmittelbar vorhergegangen, von dem es in dieſem ſelben Verſe heißt, küſſet den Sohn, damit er nicht

zürne,

zürne, sondern auf den Herrn beziehen wollen, was ein unwillkührliches Zeugniß für die Messianität unseres Psalmes sowohl, wie für das übermenschliche Wesen des Messias im A. T. ist. Andere, wie Abenesra, De Wette, Maurer, wollen schon das: damit er nicht zürne, auf Jehovah beziehen, übersehen dabei aber die Beziehung, in der diese Worte zu V. 9 stehen, wonach nicht Jehovah, sondern der Sohn die Empörer mit eisernem Scepter zermalmen und wie Töpfergeräthe zertrümmern wird, eine Äußerung des Zornes, der sie hier zu entfliehen aufgefordert werden.

Zum Schlusse noch einige allgemeine Bemerkungen über diesen Psalm. Die messianische Weissagung in den Psalmen kann mit der in den Propheten ihrem Charakter nach nicht so zusammenfallen, daß der Unterschied zwischen dem Psalmisten und Propheten hier plötzlich aufhörte. Vielmehr muß dieser Unterschied sich auch hier manifestiren. Dieser ist nun im Wesentlichen der, daß die Propheten vorwiegend das objective Gotteswort mittheilen, wie es ihnen in der inneren Anschauung zu Theil geworden, der Charakter der Psalmen dagegen vorwiegend subjectiv ist, daß in ihnen der aus früherer Offenbarung gewonnene Lehrgehalt auf anschauliche Weise dargestellt und aus den eignen Verhältnissen des Sängers oder denen seiner Zeit ihm ein Leib bereitet wird, doch so, daß unter besonderer Einwirkung des Geistes Gottes oft die frühere Offenbarung zugleich fortgebildet und zu höherer Klarheit geführt wird. Die mess. Erkl. eines Psalmes ist daher erst dann vollständig gerechtfertigt, wenn wir theils eine Offenbarungsthatsache angeben können, wodurch der Sänger die Anregung zu der subjectiven Darstellung ihres Inhaltes erhielt, theils das Substrat zu seiner Schilderung in den Verhältnissen des Sängers, oder in denen seiner Zeit. Beides kann hier aber geleistet werden. Was das

erstere betrifft, so wurde David die Anregung zu diesem und anderen mess. Psalmen durch die in Gottes Auftrage ihm ertheilte Verheißung eines ewigen Königthums in seiner Familie 2. Sam. 7, welche bei tieferem Nachdenken nothwendig als sich ihrem höchsten Sinne nach auf Christum beziehend erkannt werden mußte. Was das zweite betrifft, so fand David zu der Art und Weise, wie er hier, angeregt durch den Geist Gottes, die Hoffnung auf den Sieg des verheißenen Königs, seines Nachkommen, ausspricht, reichliche Veranlassung in seinem eignen Leben. Er hatte zu vielfach die Widerspenstigkeit und Empörungslust seiner einheimischen und auswärtigen Unterthanen auf der einen Seite, den Schutz Gottes gegen sie auf der anderen erfahren, als daß es ihm nicht nahe gelegen hätte, diese Verhältnisse in größerem Maßstabe auf sein Gegenbild zu übertragen, das er vielleicht zu einer Zeit darstellte, wo diese Erfahrung ihm eben frisch und lebendig war, etwa zur Zeit der zweiten großen Besiegung der Aramäer, vergl. 2. Sam. 8, 6: „Und Aram ward David zu Knechten, die Geschenke brachten und der Herr half David auf allen seinen Wegen", C. 10, 6, wonach die Aramäer sich mit den Ammonitern gegen David verbündeten, 10, 19, wo es nach dem Berichte über die neuen Siege Davids über sie heißt: „und es sahen alle Könige, die Knechte Hadaresars, daß sie geschlagen waren vor Israel und schlossen Frieden mit Israel und dienten ihnen." Was endlich die Fortbildung der messianischen Verkündigung in dem Ps. betrifft, so besteht sie besonders darin, daß hier dem Sänger die Ahndung der übermenschlichen Würde und Natur des Messias aufgeht, welche noch deutlicher in Ps. 110 und in Ps. 45 hervortritt. — Übrigens werden die nichtmessian. Ausleger durch die Verlegenheit hin und hergezogen, und finden nirgends einen Ort, wo ihr Fuß ruhen könne. Ewald hat die von den meisten gebilligte Beziehung auf David bestritten und dagegen die Beziehung auf Salomo vertheidigt. Ihm steht

außer den ſchon angeführten poſitiven Gründen für die meſſian. Auslegung, deren Stärke er durch gewaltſame Erklärungen, wie die von V. 12, unfreiwillig anerkennt, nicht etwa bloß das Stillſchweigen der hiſtoriſchen Bücher entgegen, mit denen er leicht fertig zu werden hofft, ſondern er hat ihre beſtimmteſten und ausdrücklichſten Erklärungen gegen ſich. Will man Verhältniſſe, wie die hier vorliegenden, einen Zuſtand allgemeiner Empörung, in den Anfang von Salomo's Regierung verſetzen, ſo muß man die Darſtellung der hiſtoriſchen Bücher für durchaus mythiſch erklären. Hitzig hat ſich bis auf den Alexander Jannäus herabdrängen laſſen, eine Annahme, die Köſter in ſeiner milden Weiſe für einen Nothbehelf erklärt. Maurer iſt wieder in die Zeit des Hiskias hinaufgeſtiegen. Er meint, durch die Völker und Könige der Erde können hier ſehr gut die Philiſter bezeichnet werden. Mit Hofmann iſt die nichtmeſſ. Erkl. wieder bei David angelangt, doch nur um nächſtens ſich von neuem wieder auf die Wanderung zu begeben.

Pſalm 3.

Der Sänger beklagt ſich über die Menge ſeiner Feinde, die ſeines Vertrauens auf den Herrn ſpotteten V. 2. 3. Er richtet ſich auf durch die Erinnerung an den Schutz, den der Herr ihm ſtets verliehen, an die Würde, zu der er ihn erhoben, an die mannigfachen Rettungen und Gebetserhörungen, die er ihm gewährt V. 4. 5. Er ſchließt mit dem Ausdruck der höchſten Glaubensfreudigkeit V. 6. 7, und der Bitte an den Herrn, ihm auch jetzt, wie er immer thue, zu helfen und ſein Volk zu ſegnen V. 8. 9. Der Pſalm zerfällt ſomit ganz leicht und natürlich in vier Strophen, jede von zwei Verſen, deren erſte die Noth ſchildert, die zweite den Hoffnungsgrund, die dritte die

Hoffnung ausspricht, und die vierte die aus der Hoffnung hervorwachsende Bitte. Mit dieser Strophenabtheilung stimmt auch die Setzung des Selah überein, welches jedesmal an das Ende einer Strophe zu stehen kommt. Die Vierzahl als die Signatur des Ps. erklärt sich aus V. 7. Die Situation ist die eines solchen, der ringsum von Feinden umgeben, und doch von allen Seiten durch den Schutz Gottes gesichert ist.

Die Überschrift des Psalmes: ein feines Lied von David, da er floh vor Absalom seinem Sohne, sagt, daß er von David auf seiner Flucht vor Absalom 2. Sam. 15, 16 ff., verfaßt worden. Gegen die Richtigkeit derselben macht De Wette geltend, daß sich in dem Psalm nichts finde, was dafür wäre. Sollte, sagt er, sich nicht das zärtliche Vaterherz Davids im Angesichte Jehovahs, dem er sein Leid klagte, über die empfindliche Kränkung, die er von dem Sohne erfuhr, geäußert haben? Auf ähnliche Weise argumentirt De Wette sehr häufig aus dem Fehlen bestimmter historischer Beziehungen gegen den Davidischen Ursprung der Psalmen und die Richtigkeit der Überschriften. Hier ist nun zunächst zu bemerken, daß eine weitläuftige und ins Einzelne gehende Auseinandersetzung persönlicher Verhältnisse dem lebendigen Glauben unmöglich ist, der, überzeugt, daß unser himmlischer Vater weiß, wessen wir bedürfen, ehe denn wir ihn bitten, Matth. 6, 7. 8, an bloßen Andeutungen und leichten Umrissen genug hat. Anders ist es, wo das Gebet nur formell ein Sinnen des Herzens vor Gott, der Sache nach ein Gespräch des Betenden mit sich selbst ist. Da stellt sich leicht die Neigung ein, sich in das Einzelne der Leiden zu vertiefen, sich in sentimentalen Schilderungen der Verhältnisse zu ergehen. Noch weit mehr aber ist das ins Auge zu fassen, daß die heiligen Sänger und vor Allen ein David nicht etwa zunächst in ihren Psalmen allein sich selbst im Auge hatten, und dann später das seinem Ursprunge nach durchaus Individuelle dem allgemeinen

Gebrauche widmeten, wie dies die gangbare Vorſtellung iſt, ſondern vielmehr von Anfang an bei der Darlegung ihrer eignen Empfindungen den Zweck der Erbauung der Gemeinde ins Auge faßten. Die aus individuellen Veranlaſſungen hervorgegangenen Pſalmen ſind von den Lehrpſalmen im engeren Sinne durch eine fließende Gränze geſchieden. Auch die erſteren tragen im Allgemeinen den Charakter der Lehrpſalmen. Denken wir uns die Sänger auf eine wüſte Inſel verſetzt, ohne Ausſicht je wieder mit Menſchen in Berührung zu kommen, ſo würden ſie gewiß die Luſt und den Antrieb verloren haben, ihre Klagen und ihre Hoffnungen in der Form der Pſalmen auszuſprechen, wie ja überhaupt die lyriſche Poeſie nicht in dem Sinne ſubjectiven Charakter trägt, daß jede Rückſicht auf die Gleichgeſinnten und Gleichgeſtimmten als ausgeſchloſſen betrachtet werden könnte. David namentlich war ſo eng mit der Gemeinde verwachſen, erkannte ſo tief ſeine göttliche Miſſion, ihr einen Schatz heiliger Poeſie zur Lehre, zur Erbauung und zum Troſte zu geben, daß er in allen ſeinen perſönlichen Zuſtänden von vornherein mit klarem Bewußtſeyn ein Abbild der ähnlichen ſeiner Brüder, der Gerechten, erkannte, ſich als ihren Mund und Repräſentanten, den Troſt, welcher zunächſt ihm gewährt wurde, als zugleich ihnen beſtimmt. Damit war nothwendig die Tendenz verbunden, das Beſondere überall hinter dem Allgemeinen zurücktreten zu laſſen, es nur auf dem Grunde deſſelben leiſe anzudeuten. Solche Andeutungen aber, welche die Richtigkeit der Unterſchrift beſtätigen, finden ſich auch in unſerem Pſ. Daß die Lage im Allgemeinen analog iſt, kann Niemand bezweifeln. Wie man David nach 2. Sam. 15, 13. die Nachricht brachte, daß ganz Iſrael es einmüthig mit Abſalom halte, wie nach V. 16, 18. Huſai zu Abſalom ſprach: „welchen der Herr erwählt und dies Volk und alle Männer in Iſrael, deß will ich ſeyn und bei ihm bleiben," ſo klagt der Sänger hier: o Herr

wie ſind meiner Feinde ſo viel, Viele erheben ſich wider mich, Viele ſagen zu meiner Seele: er hat keine Hülfe bei Gott. Hier wie dort iſt die Bedrängung eine kriegeriſche. Wie nach 2. Sam. 17, 1. 2. Ahitophel zu Abſalom ſpricht: „ich will mich aufmachen und David nachjagen bei der Nacht, und will ihn überfallen, weil er matt und laß iſt. Wenn ich ihn dann erſchrecke, daß alles Volk, ſo bei ihm iſt, fliehet, will ich den König allein ſchlagen," ſo ſpricht David hier: „ich will mich nicht fürchten vor Myriaden Volkes, welche ſich ringsum gelagert wider mich." — Daß der Sänger eine hohe Würde bekleidete, zeigt V. 4, wo er den Herrn ſeine Ehre, denjenigen, der ihn zu hoher Würde erhoben, nennt. Er fürchtet ſich nicht vor Myriaden Volkes; der Herr hat ſchon oft alle ſeine Feinde beſiegt; was beides auf einen großartigen Charakter des Bedrängten führt. Auf einen König paßt auch die Einſchließung des Volkes in ſein Gebet (V. 9), deſſen Schickſal er als mit dem ſeinigen eng verknüpft darſtellt. Iſt nun aber der Sänger ein König, an wen könnte man wohl anders denken, als an David, da die Geſchichte außer ihm und Salomo, der durch den Inhalt ganz ausgeſchloſſen wird, — ſeine Regierung war ganz friedlich — faſt keinen anderen gekrönten Sänger kennt, da die erhabene Einfachheit und die Friſche der Dichtung auf ihn hinführt, da außer der Überſchrift auch die Stellung unter den Davidiſchen Pſalmen für ihn ſpricht? Iſt David der Verfaſſer, ſo hat man nur zwiſchen den Sauliſchen und zwiſchen den Abſalomiſchen Bedrängniſſen die Wahl. Für die erſteren entſcheidet ſich Hitzig. Zur Widerlegung dieſer Anſicht braucht man aber gar nicht einmal die Überſchrift zu Hülfe zu nehmen. Während der Sauliſchen Verfolgungen war David noch nicht König. Einen noch ſtärkeren Beweis gewährt V. 5. Da ſagt David, daß der Herr ihn ſchon oft von ſeinem heiligen Berge erhört habe. Dies ſetzt voraus, daß der Sitz

des Heiligthums ſchon längere Zeit in Jeruſalem geweſen. Dorthin aber wurde daſſelbe erſt von David verlegt, nachdem er nach Sauls Tode den Thron beſtiegen. Kaum einer ernſten Widerlegung bedarf es, wenn Hitzig unter dem heil. Berge, um dieſem Grunde auszuweichen, den Berg Horeb verſteht. Der beſtändige Sprachgebrauch der Pſalmen ſpricht dagegen. Dieſe kennen keinen andern heil. Berg als den Berg Zion. Im ganzen alten Teſtamente findet ſich keine einzige Stelle, wonach, was auch widerſinnig wäre, ein Iſraelit von dem nur durch die Erinnerung der Vorzeit geheiligten, nicht in ſpäterer Zeit durch die Gegenwart des Herrn verherrlichten Berge Horeb Hülfe erwartet hätte. Endlich, die vergangenen Errettungen, auf welche der S. in V. 4. 5 und in V. 8 ſeine Hoffnung auf Errettung aus der gegenwärtigen Noth gründet, ſind offenbar vorzugsweiſe die der Sauliſchen Zeit. In dieſer ſelbſt hatte David noch nicht eine ſolche fortlaufende Reihe von Errettungen hinter ſich liegen. So werden wir alſo durch die inneren Gründe ganz auf daſſelbe Reſultat geführt, welches uns die Überſchrift vorweg giebt. Daraus gewinnen wir dem zugleich ein günſtiges Vorurtheil für die Überſchriften überhaupt. Die inneren Gründe liegen hier, wie ja die Abirrungen der neueren Ausleger beweiſen, ſo verborgen, daß die Überſchrift unmöglich aus einer dem Alterthum fremden feinen Combination derſelben gefloſſen ſeyn kann. Ewald behauptet beides, die Abfaſſung durch David, und ſpeciell in der Abſal. Zeit mit großer Entſchiedenheit. Was das erſtere betrifft, ſo ſagt er, Davids Hoheit, Farbe und Sprache ſeyen unverkennbar; was das letztere, der Sänger habe ſchon längſt auf dem Gipfel der menſchlichen Macht geſtanden, ſchon lange die höchſte Gunſt bei Gott erfahren, ſchon unendlich oft ſeine Gefühle in Liedern ergoſſen. In V. 9 erkenne man ſehr deutlich den edlen Geiſt Davids in jener Flucht, der das heranziehende drohende Gewitter beſchwören und vom

Volke die Laſt des neuen Bürgerkrieges abwenden möchte. Wir können aber die Situation des Sängers, wenn auch nur mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit, noch näher beſtimmen. Der Pſ. war nach V. 6. 7 ein Abendlied des Sängers. Er ſpricht dort die Zuverſicht aus, daß er inmitten der großen Gefahren, die ihn umgeben, ruhig einſchlafen und geſichert das Licht des folgenden Tages ſehen werde. Dieſer Zug nun paßt nur auf die erſte Nacht von Davids Flucht, die er, nachdem er weinend und mit verhülltem Haupte und baarfuß über den Ölberg gegangen, in der Wüſte zubrachte, vergl. 2. Sam. 16, 14: „und der König, und alles Volk, welches mit ihm, kam ermüdet an daſelbſt (in der Wüſte, vergl. V. 2) und erholte ſich dort.“ Dieſe erſte Nacht war für David die gefährlichſte, ja ſie war während des ganzen Aufſtandes die einzige, in der die Gefahr ſo dringend war, wie V. 7 dieß vorausſetzt. Davids Leben hing damals nur an einem Haare; hätte Gott nicht ſein Gebet erhört: Herr mache den Rathſchlag Ahitophels zur Narrheit, ſo wäre es um ihn geſchehen geweſen. Wie damit, daß der Rath Ahitophels, den König gleich in jener erſten Nacht zu überfallen, von Abſalom verworfen wurde, die Kraft des Aufſtandes völlig gebrochen und ſomit jede dringende Gefahr beſeitigt war, erhellt ſchon aus dem einen Umſtande, daß Ahitophel in Folge dieſer Verwerfung ſich erhängte. Man hat gegen dieſe Beſtimmung der Situation zwei Gründe vorgebracht. Zuerſt, David ſey damals noch ganz ungewiß geweſen, ob der Herr ihm den Sieg wieder zuwenden, ſein Königthum wiederherſtellen werde, während er hier zum Schluſſe die größte Zuverſicht ausſpreche. Allein die Stellen, auf die man ſich beruft, 2. Sam. 15, 25, 26: „Aber der König ſprach zu Zadok: Bringe die Lade Gottes wieder in die Stadt. Werde ich Gnade finden vor dem Herrn, ſo wird er mich wieder holen und wird mich ſie ſehen laſſen und ſein Haus. Spricht er aber alſo: ich habe nicht Luſt zu

dir; ſiehe hier bin ich. Er mache es mit mir, wie es ihm wohlgefällt," und C. 16, 12: „Vielleicht wird der Herr mein Elend anſehen, und mir mit Güte vergelten ſein heutiges Fluchen," ſprechen keineswegs eine gänzliche Ungewißheit aus, ſondern ſie ſind vorzugsweiſe nur als Ausdruck der Demuth zu betrachten, welche es kaum wagt, die ihr nie entſchwundene Hoffnung des Heiles vollkommen zuverſichtlich auszuſprechen, weil ſie ſich ſeiner für vollkommen unwürdig hält, und grade dieß Letztere auszuſprechen iſt ihre Beſtimmung. Daß David auch inmitten des tiefſten Schmerzes ſein Vertrauen auf den Herrn nicht wegwarf, zeigt ſeine zuverſichtliche Bitte: Herr mache den Rathſchlag Ahitophels zur Narrheit, 15, 31, zeigt 2. Sam. 16, 4, wo er den Ziba mit Mephiboſets Gütern belehnt. Und dann iſt ja nicht zu überſehen, daß jene Äußerungen und unſer Pſalm nach der angenommenen Situation immer noch durch einen gewiſſen Zwiſchenraum getrennt ſind, groß genug, um den verhältnißmäßig nicht ſehr bedeutenden Übergang der Stimmung, der ſo oft in einem Momente erfolgt, in ſich aufzunehmen. Es wird ausdrücklich geſagt, David habe ſich bei jenem erſten Nachtlager in der Wüſte erholt; dieß iſt gewiß nicht bloß leiblich, ſondern auch geiſtig zu nehmen, wie denn in ſolchem Leiden eine bloß leibliche Erholung nicht zu denken iſt. Dann wendet man ein, in ſolcher Lage und Stimmung dichte man nicht. Wir könnten dagegen auf die Gedichte der Araber uns berufen, welche mitten im Getümmel der Schlacht verfertigt wurden, auf die Thatſache, daß der Dichter Lebid noch ſterbend dichtete u. A.: allein wir wollen lieber zugeben, daß der Grund eine gewiſſe Wahrheit hat. Die künſtleriſche Vollendung dieſes Pſalmes und anderer, welche in ähnlichen Situationen gedichtet wurden, wie es ja überhaupt ſehr irrig iſt, die Pſalmen für eine reine Naturpoeſie zu halten, der Umſtand, daß nicht ſelten ſich mehrere Pſalmen auf ein und dieſelbe Situation beziehen, wie gleich hier der vierte, und andere Gründe machen es

ſehr wahrſcheinlich, daß in ſolchen Fällen die Empfängniß und die Geburt des Liedes von einander geſchieden werden müſſen, daß David, was er in den Momenten dringender Gefahr empfunden, erſt ſpäter in mannigfachen Formen ausſprach, nach und nach das in jenen Momenten ihm geſchenkte Gold des Troſtes für die Gemeinde ausmünzte. In Bezug auf unſeren Pſalm findet ſich jene Anſicht ſchon bei Luther, der jedoch aus unzureichendem Grunde — denn es iſt gegen alle Erfahrung, daß inmitten des Kreuzes keine entſchiedene Freudigkeit ſtattfinden könne — auch die Subſtanz des Pſ. der ſpäteren Zeit zutheilt: „Es reimt ſich auch nicht, daß er ihn zur Zeit der Flucht und Bekümmerniß ſollte gemacht haben. Denn der heilige Geiſt will ein ruhig, fröhlich, luſtig, auserwähltes Rüſtzeug haben, ſo von ihm predigen und ſingen ſoll. So hat der Menſch in der Anfechtung auch keinen Verſtand, ſondern nach der Anfechtung wird er allererſt verſtändig, überdenkt dann recht, was mit ihm allda in der Anfechtung iſt gehandelt worden. Darum iſt es glaublicher, daß David dieſen Pſalm längſt hernach gemacht habe, da er in ruhiger Betrachtung geweſen iſt, und nun verſtanden hat die Geheimniſſe ſeines Lebens und ſeiner Geſchichte, die ſich mit ihm in mancherlei Weiſe begeben haben.“

Wie in Pſ. 1 und 2, ſo haben wir auch wieder in unſerem Pſ. und dem vierten ein von dem Sänger ſelbſt zu unzertrennlicher Einheit verbundenes Pſalmenpaar vor uns. Die Situation iſt genau dieſelbe, vergl. mit Pſ. 3, 6., Pſ. 4, 9. Die Gedanken, welche in jener merkwürdigen Nacht ſein Herz bewegten, legt uns der S. in einem zweigetheilten Ganzen dar. In Pſ. 3 bilden die früheren Erweiſungen der göttlichen Hülfe den Mittelpunkt, in Pſ. 4 weiſt der S. auf ſeine göttliche Erwählung hin als auf den Felſen, an dem ſich die Wogen der Empörung brechen müſſen.

Es iſt gewiß nicht zufällig, daß Pſ. 3 und 4 auf Pſ. 1

und 2 folgen. Wie Pſ. 2, ſo beſchäftigen auch ſie ſich mit einer Empörung gegen den Geſalbten des Herrn, und namentlich Pſ. 4 ſtimmt in den Gedanken — wie hier, ſo bildet auch dort die göttliche Erwählung den Mittelpunkt — und ſogar auch im Ausdrucke, vergl. das: „ihr liebet Eitelkeit“ in V. 3 mit dem: „ſie ſinnen Eitelkeit“ in Pſ. 2, 1, auffallend mit Pſ. 2 überein. In unſern Pſ. liegen die perſönlichen Erfahrungen und Empfindungen vor, auf deren Grundlage ſich bei David die in Pſ. 2 ausgeſprochene Vorahnung der Begegniſſe ſeines Nachkommen, des Geſalbten ſchlechthin, erhob. Wir ſehen, daß ſeine Zuverſicht in Bezug auf das Reich des Geſalbten nicht eine müßige Phantaſie iſt, ſondern aus großen und ſchweren inneren Kämpfen hervorging die er perſönlich durchmachte.

V. 2. 3. — V. 2. Herr, wie ſind meiner Feinde ſo viel, Viele erheben ſich wider mich. V. 3. Viele ſprechen zu meiner Seele: nicht iſt ihm Heil bei Gott. Selah. Das קום mit על ſteht von Feinden überhaupt in Deut. 28, 7. und bezeichnet nicht ſpeciell die Empörung als ſolche. — In V. 3 nehmen die Ausleger meiſt das לנפשי als bloße Umſchreibung des Pron., allein als ſolche kommt das: „meine Seele“ zwar wohl bei den Arabern vor, bei denen ſich viele Wörter ſchon abgeſchliffen und ihr urſprüngliches Gepräge verloren haben, nicht aber bei den Hebräern, wo das Wort noch überall von der Empfindung und dem Gedanken getragen wird. Es zeigt ſich immer ein Grund, warum nicht das Pron., ſondern das נפשי geſetzt iſt. Hier wird die Rede der Feinde als eine Herz und Seele verwundende bezeichnet. Vergl. das: „die Schmach hat gebrochen mein Herz“ in Pſ. 69, 21. Jeſ. 51, 23. Erklärt man ſtatt: zu meiner Seele, von meiner Seele, ſo gehört die Seele dahin, weil es David ans Leben ging, weil die Feinde ſein Leben ſchon in ihrer Gewalt zu haben glaubten. Auf das Folgende aber: es iſt ihm kein Heil, darf man ſich für dieſe Erkl. nicht

ſtützen. Was die Feinde von David ſagen, iſt ihm ſo ſchmerzlich, daß er es als zu ſich geſprochen betrachtet. Wird ja doch ſeine Seele durch die Rede getroffen. Gegen jene Erkl. ſpricht, daß das אמר mit ל durchaus gewöhnlich heißt: zu jemanden ſprechen, vergl. auch das Entgegengeſetzte: ſprich zu meiner Seele, dein Heil bin ich, in Pſ. 35, 3. Der Form ישועה iſt ein ה angehängt, wie die Dichter nicht ſelten bei Nom. thun, die ſchon die Femininalendung haben, um die Form voller und tönender zu machen. Vor dieſem ה erhärtet ſich das vorhergehende ה fem. in ת. אין iſt immer Negation des Seyns, hat immer die Bedeutung: „es iſt nicht.“ Durch das in Gott wird Gott als die Quelle und der Grund des Heiles bezeichnet. Daß die Feinde läugneten, daß Gott ihm helfen werde, — entweder weil ſie in offenbarer Gottloſigkeit Gott überhaupt von den irdiſchen Dingen ausſchloſſen, oder doch meinten, es ſey mit David ſo weit gekommen, daß ſelbſt Gottes Macht nicht mehr zureiche, ihm zu helfen, vergl. Pſ. 10, 11, oder weil ſie David als einen von ihm Verworfenen, ſeines Schutzes Unwürdigen betrachteten, vergl. Pſ. 42, 4, 11; 71, 11: „ſie ſprechen, Gott hat ihn verlaſſen, verfolgt, ergreifet ihn, denn es iſt kein Helfer;“ Pſ. 22, 8. 9. Matth. 27, 43, — war für ihn der empfindlichſte Schmerz. Von der letzteren Betrachtungsweiſe geht Simei aus 2. Sam. 16, 8. Er ſucht David ſein letztes, ſein köſtlichſtes Gut zu rauben. „Gott vergilt dir all das Blut des Hauſes Saul, an deſſen Statt du König geworden biſt, und der Herr übergiebt das Reich Abſalom, deinem Sohne. Siehe nun ſteckſt du in deinem Unglück, denn ein Mann des Blutes biſt du.“ Dieſe Weiſe des Angriffs war die empfindlichſte. Die Läugnung, daß Gott unſer Gott ſey, findet in dem eignen Schuldgefühl des Gläubigen, bei allem Bewußtſein der Unſchuld in Bezug auf ſpecielle Vorwürfe, einen Bundesgenoſſen, und es gehört ein großes Maaß des Glaubens dazu, hier Sieger zu bleiben. Luther: „Als wollte er ſagen:

sie sprechen nicht allein, daß ich verlassen und untergedrückt bin von allen Creaturen, sondern auch Gott werde mir nicht helfen, der da allen Dingen beisteht, Alles erhält, Alles versorget, mich einigen aber, vor allen Dingen, erhält und bewahret er nicht. Alle Anfechtung, es sey wie schwer sie wolle, auch die Anfechtungen der ganzen Welt, dazu auch der ganzen Hölle auf einen Haufen geschmelzet, sind nichts gegen die Anfechtung, da Gott wider den Menschen stößt, für welche Jeremias mit Zittern bittet und spricht C. 17, 17: lieber Herr, sey du mir nur nicht schrecklich, meine Zuversicht in der Noth." Wie schwer diese Anfechtung sey, das wird uns schon in den Anfängen der heiligen Geschichte durch den Kampf Jakobs veranschaulicht, der eben dieß Verzagen an Gottes Hülfe im Bewußtseyn der Sündhaftigkeit zum Ausgangspunkte hatte. Obgleich nun aber die Worte, wie jene analoge Äußerung Simei's zeigt, und ebenso die St. 2. Sam. 16, 18, sich vorzugsweise auf den Willen Gottes dem Sänger zu helfen, beziehen, so ist doch auch die Beziehung auf die Macht nicht ganz auszuschließen. Dieß zeigt das sich deutlich auf das: nicht ist ihm Heil in Gott, beziehende: des Herrn ist das Heil, des Schlusses, welches dem Herrn nicht den Willen, sondern die Macht zu helfen vindicirt. Also s. v. a. Gott kann und will ihm nicht helfen. Der allgemeine Gottesname Elohim steht wegen des stillschweigenden Gegensatzes gegen die menschlichen Hülfsmittel: auf Erden ist Alles wider ihn und auch im Himmel ist für ihn keine Hülfe mehr. Die Redenden sind nicht etwa, nach De Wette's Annahme, des Sängers muthlose Freunde, sondern seine Feinde. Denn nur dann ist es von rechter Bedeutung, daß ihrer so viele. Die Behauptung De Wette's, die Rede sey für Feinde nicht gottlos und gehässig genug, beruht auf Verkennung ihrer Bedeutung. Für denjenigen, der mit seiner ganzen Existenz auf Gott geworfen ist, ist es wie „Mord in den Gebeinen," wenn seine Feinde sprechen: wo ist dein Gott? Es

iſt dieß der giftigſte Pfeil, den ſie auf ſein Herz abdrücken können. Das Selah kommt hier zum erſten Male vor. Es findet ſich in den Pſalmen ein und ſiebzig und bei Habakuk drei Mal. Am beſten leitet man es ab von dem nicht nur im Syriſchen, ſondern auch im Hebr. häufigen שלה, ruhen. Der Übergang des härteren ש in das weichere ס iſt ſehr häufig. Man kann es entweder als Nomen nehmen, Ruhe, Pauſe, oder, mit Geſenius in d. thes., als Imperativ mit He parag. und in der Pauſa. Es iſt zwar zunächſt Muſikzeichen. Da aber die muſikaliſche Pauſe immer da eintrat, wo die Empfindung einen Ruhepunkt verlangte, ſo iſt es auch für den Sinn von nicht geringer Bedeutung, und die Überſetzer, welche es weglaſſen, thun daran gewiß übel. Es würde gewiß nicht in den für die Gemeinde beſtimmten Text der Pſalmen geſetzt ſeyn, wenn es nichts als eine Anweiſung für die Muſiker enthielte. Dieſe Erklärung gewinnt durch die genauere Anſicht der Stellen, wo das Selah ſteht, große Wahrſcheinlichkeit. Es folgt meiſt, wo eine Pauſe ganz an ihrer Stelle iſt. Andere nehmen an, daß das Wort eine Abkürzung aus mehreren Wörtern ſey. Es iſt aber ganz unerwieſen, daß die Sitte ſolcher Abkürzungen unter Iſrael geherrſcht habe. Köſter iſt geneigt, das Selah für einen Strophenabtheiler zu halten. Allein daß es an manchen Stellen mit der Strophenabtheilung zuſammentrifft, erklärt ſich leicht daraus, daß der Ruhepunkt für die Muſik gewöhnlich mit einem Sinnabſchnitt zuſammenfallen mußte. Gegen Selah als eigentlichen Strophenabtheiler aber ſprechen die zahlreichen Fälle, wo daſſelbe mit dem Ende der Strophe nicht zuſammentrifft, z. B. ſ. 55, 20. 57, 4. Hab. 3, 3. 9, wo es in der Mitte eines Verſes ſteht. Auch müßte das Selah, wenn es dieſe Beſtimmung und nicht vielmehr eine muſikaliſche hätte, auch bei den Propheten vorkommen, bei denen ein Anſatz zur Strophenabtheilung ja auch ſich findet. Habakuk bildet nur ſcheinbar eine

Ausnahme. Denn das dritte Cap. dieſes Propheten, worin das Selah allein vorkommt, legt die Gefühle dar, welche durch die Verkündungen Gottes, die des Gerichtes in C. 1, und die der Errettung in C. 2, in der Gemeinde angeregt worden, greift alſo in die Pſalmenpoeſie herüber und iſt zum Singen und Spielen eingerichtet wie ein Pſalm, wie es ja auch von den Pſalmen Überſchrift und Schluß entlehnt. Für die von uns gebilligte Erklärung ſpricht auch Pſ. 9, 17., wo das סלה neben הגיון „Nachdenken" ſteht, vergl. zu d. St. Dieſe Zuſammenſtellung entſcheidet gegen Ewald, nach deſſen Meinung das Selah eine Aufforderung zu beſonders lautem Spiele enthalten ſoll, abgeleitet von einem Subſt. סל von סלל angeblich „ſteigen," eigentlich „zur Höhe," „hinauf," was bei Dingen des Schalles nur ſo viel ſeyn könne als: laut, deutlich. Auch in ſprachlicher Hinſicht läßt ſich gegen dieſe Erklärung ſehr viel einwenden. Vgl. gegen dieſe u. a. abweichende Erkl. Geſenius in dem thes. Im Weſentlichen das Richtige findet ſich ſchon bei Luther. Das Selah, ſagt er, zeige an, daß man „muß ſtillehalten und den Worten des Pſalmes fleißig nachdenken; denn ſie fordern eine ruhige und ſtilleſtehende Seele, die da begreifen und faſſen könne, was ihr der heilige Geiſt allda vorhält und einbildet. Wie wir in dieſem Verſe hier ſehen, da der Prophet beweget iſt mit einer tiefen Gemüthsbewegung, zu fühlen und zu erkennen dieſe ſchwere Anfechtung des Geiſtes, in welcher auch Gott, als der mit ihm, wie er nicht anders fühlet, zürnet, erduldet wird, geſchweige denn die Creatur."

V. 4. 5. — V. 4. Und du, Herr, biſt Schild um mich, meine Ehre und der mein Haupt erhebt. V. 5. Mit meiner Stimme rufe ich an den Herrn, ſo erhöret er mich von ſeinem heiligen Berge. Selah. — Während nach V. 2. 3 die Erde dem Sänger nichts darbot als Noth und Gefahr, ſo daß er zum Schluſſe in tiefen Schmerz verſinkt, bietet

sich für sein Glaubensauge der Helfer im Himmel dar. Er tröstet sich durch den Hinblick auf Gott, seinen Heiland in allen Nöthen und Gefahren, den, welchem er seine hohe Würde verdankt, der stets seine Gebete erhört. Mag man ihm auch seine Hülfe absprechen, er erblickt in dem, was er früher für ihn gethan, ein sicheres Unterpfand derselben. Luther: „Hier hält er den vorigen Stücken wiederum drei andere entgegen. Er hat von vielen Feinden gesagt, denen hält er entgegen, daß der Herr sein Schild sey. Danach, wie sie sich wider ihn setzen, als wollten sie ihn vor der Welt zu Schanden machen: dem setzt er entgegen, der Herr setze ihn zu Ehren. Zuletzt klagt er über die Lästermäuler und Hohnsprecher, wider welche er rühmet, daß der Herr der sey, der sein Haupt aufrichte. — So ist er nun wohl einsam oder verlassen vor den Leuten, auch nach seinem Fühlen, aber vor Gott und im Geiste ist er mit einem großen Haufen umgeben und nicht einsam oder verlassen, wie Christus in Joh. 16, 32 zu seinen Jüngern spricht: Sehet, es kommt die Stunde und ist schon gekommen, daß ihr zerstreuet werdet ein jeglicher in das Seine, und mich allein lasset; aber ich bin nicht allein, denn der Vater ist bei mir. — So ohnmächtig und untergedrückt ist er, wie sich's vor der Leute Augen ansehen läßt; aber vor Gott und im Geiste ist er der allerstärkste und mächtigste, so sehr auch, daß er sich in Gottes Kraft mit großem Vertrauen und Trotz rühmet mit St. Paulo, der da spricht: wenn ich schwach bin, so bin ich stark. — Wer solche Anfechtung versteht oder erfahren hat, der wird zugleich auch verstehen, wie närrisch und freventlich ihrer viel lehren, daß der Mensch Gott von Natur über alle Dinge lieb haben könne. Du wirst keinen finden, der da Gottes aufgelegten Zorn erdulden möge; und doch, so solches alles nicht durch Gottes Liebe überwunden wird, kann Gott nicht über alle Dinge geliebet werden. Darum sind die Worte dieses V. nicht Worte der Natur, sondern der Gnade,

nicht

nicht des freien Willens, ſondern des Geiſtes, eines ſehr ſtarken Glaubens, welcher durch die Finſterniß des Todes und der Hölle Gott ſiehet, als wollte er verlaſſen, und erkennt ihn doch, daß er ſein Schild ſey: ſiehet Gott an als einen Verfolger, und erkennt ihn doch, daß er helfe, ſiehet Gott an als wollte er verdammen, erkennt ihn aber als einen Seligmacher. Denn er trachtet nicht nach dem, das er ſiehet und fühlet, wie Roß und Mäuler, die keinen Verſtand haben, Pſ. 32, 9, ſondern hält ſich ans Wort, das da redet von Sachen, die man nicht ſiehet." — Gott iſt Abrahams Schild, nach Gen. 15, 1., und Iſraels Schild nach dem Schluſſe des Geſetzes, Deut. 33, 29. David gebraucht dieſe Bezeichnung mit beſonderer Vorliebe, Pſ. 7, 11. 18, 3. 28, 7. Das בעד entſpricht völlig unſerem „um," und dem Griech. ἀμφί, um mich her, mich ſchützend. Meine Ehre. Weil Davids Ehre, die hohe Würde, die er bekleidete, in dem Herrn ihre Quelle hatte, ſo nennt er ihn ſeine Ehre. Vgl. Pſ. 62, 8: „Bei Gott iſt mein Heil und meine Ehre." Falſch mehrere Ausleger: „mein Ehrenretter" als Metonymie der Wirkung für die Urſache. Die Parallelſt., auf die man ſich beruft, wie Pſ. 27, 1: „der Herr iſt mein Licht und mein Heil," gehören nur nach falſcher Erklärung dahin. Die Ehrenrettung iſt eine Folge davon, daß der Sänger ſeine Ehre von Gott und in Gott hat. Was in Gott ſeinen Grund hat, das darf er ihm nicht nehmen laſſen. Das Emporheben des Hauptes bezeichnet die Befreiung aus der Stellung des Gedemüthigten, in großen Gefahren Befindlichen, der traurig und muthlos mit geſenktem Haupte einhergeht. Es iſt hier noch nicht von der in dieſer Gefahr zu hoffenden Errettung, überhaupt nicht von einer einzelnen Begebenheit, ſondern von allen Vorfällen des Lebens Davids die Rede, wo er den Herrn als ſeinen Erretter kennen gelernt hatte. Darauf, daß der Herr überhaupt der Erheber ſeines Hauptes war; gründet er hier die Hoffnung, daß er daſſelbe

auch in dieser Noth erheben werde; darauf, daß in ihm seine Ehre beruhte, die Hoffnung, daß er auch jetzt das frevelhafte Beginnen derer nicht ungestraft lassen werde, die sie ihm zu entreißen trachteten. — Die Verba in V. 5 bezeichnen ein Pflegen, nicht eine einzelne Handlung, ganz so wie z. B. Ps. 18, 4: „als den Herrlichen rufe ich an den Herrn und werde von meinen Feinden errettet.“ Weil der Herr im Verhältniß zu David derjenige ist, der Gebete erhört, das sicherste Kennzeichen des Gnadenstandes, so kann er ihn auch jetzt nicht ohne Erhörung lassen. Das קולי ist Accus., meiner Stimme nach. Luther: „Er redet hier vornehmlich von der Stimme des Herzens, doch halte ich, daß die leibliche Stimme auch nicht ausgeschlossen sey, darum, daß sich die Stimme des Herzens und das Fühlen, wenn es heftig ist, nicht enthalten kann, es muß herausbrechen in die leibliche Stimme. Denn auch Christus am Kreuze ja mit leiblicher Stimme geschrieen hat und uns gelehret zu schreien in der Angst und Anfechtung, auf daß wir also aus ganzen Kräften inwendig und auswendig den Herrn anrufen.“ Die Antwort erfolgt durch einen sermo realis. Das fut. mit Vav. conv. bezeichnet nur die Folge aus dem Vorigen, ist also, wenn das אקרא durch: ich rufe, übersetzt wird, nicht zu erkl.: er antwortete, sondern: er antwortet. Der heilige Berg ist der Berg Zion; von dort aus erhält der Diener des Herrn Hülfe. Dieser Glaube findet sich in den Psalmen sehr oft ausgesprochen. Er gründet sich auf die Verheißung des Herrn, daß er unter seinem Volke wohnen, daß er im Heiligthume über der Bundeslade thronen wolle. Diese Verheißung kam der Schwachheit der Israeliten zu Hülfe, welche ein praesens numen, eine Verkörperung der Idee verlangte, daß Gott in einem besonderen Sinne ihr Gott sey. Wenn die Gläubigen Hülfe vom Heiligthum suchen, so erklären sie damit, daß sie dieselbe nicht von Elohim, sondern von Jehovah erwarten, daß sie dieselbe Kraft seines Bundes mit Israel hoffen, auf

dem allein die rechte Zuversicht beruhen konnte. Für den Christen ist an die Stelle Jehovahs und des heil. Berges Christus getreten. In Bezug auf das Selah bemerkt Luther: „Das Wort will, daß man hier stille halte und über diese Worte nicht leichtlich fahre, sondern ferner ihnen nachtrachte. So ein trefflich groß Ding ist es, erhöret werden und Hülfe erwarten von dem heiligen Berge Gottes."

V. 6. 7. — V. 6. Ich lege mich nieder und schlafe ein, ich erwache, denn der Herr unterstützet mich. V. 7. Nicht fürcht' ich mich vor Myriaden Volkes, welche sie ringsum setzen wider mich. — Der Sinn von V. 6: der Beistand des Herrn, der mir gesichert ist durch dasjenige, was er bisher an mir gethan, läßt mich schnell einschlafen, und gewährt mir ein fröhliches Erwachen. Auch hier ist nach mehreren Ausl. von etwas Fortgehendem die Rede: Schon oft habe ich in den größten Gefahren mich ruhig niedergelegt und bin sogleich eingeschlafen, habe mich nicht etwa gleich denjenigen, die ohne Gott in der Welt leben, in unruhiger Sorge auf dem Lager umhergewälzt und jedesmal hat der Erfolg meiner Hoffnung entsprochen. Ohne daß mich irgend ein Übel betroffen, bin ich stets erwacht, denn der Herr ist meine Stütze und Hülfe. Allein durch diese Auffassung, wonach unser Vers eng mit V. 4. 5 verbunden werden würde, wird die Strophenabtheilung gestört, und das Selah zu Ende des vorigen V. erscheint dann nicht als passend. Der auf V. 7 beschränkte Ausdruck der Zuversicht in Bezug auf die gegenwärtige Noth wird dann zu kurz und die Darlegung der Hoffnung tritt aus dem rechten Verhältniß zu der Darlegung des Hoffnungsgrundes heraus. Bezieht man aber auch V. 7 mit Venema u. A. auf die Vergangenheit: nicht fürchte ich mich u. s. w., so sticht man dem Ps. das Auge aus. Man bezieht daher besser die Worte auf die gegenwärtige Gefahr des Sängers, faßt sie als Aus-

druck des freudigen Vertrauens, das den Sänger inmitten der Gefahr, in der er sich niederlegt, sogleich einschlafen läßt, und ihm die Zuversicht gewährt eines sicheren und fröhlichen Erwachens. Das הקיצותי ist somit als Praet. proph. zu fassen. Der Glaube sieht das Nichtseyende als seyend, das Erwachen eben so sicher als das sich Niederlegen. Der Vers zeigt, daß unser Ps. ein Abendlied*) ist, wie ja auch der folgende, in dem V. 9 auffallend mit dem u. übereinstimmt, und das Präter. שכבתי führt darauf, daß der S. sich schon zur Ruhe begeben hat. David wurde nach seinem Glauben. Ahitophel fand mit seinem Rathe eines nächtlichen Überfalls keinen Eingang und David zog vor Anbruch des Tages über den Jordan. Quod non omnibus aeque feliciter accidit, bemerkt J. H. Michaelis mit Anführung von 1. Sam. 26, 7—15. Nur dem Gerechten gilt die Verheißung in Prov. 3, 24: „Wenn du dich schlafen legst, so darfst du nicht bangen, und wenn du liegest, so ist süß dein Schlaf." Das אני steht emphatisch im Gegensatze gegen den Wahn der Feinde: ich derselbe, den ihr rettungslos verloren wähnt. — In V. 7 spielt das רבבות an auf das רבו und רבים in V. 2. 3. Man hat hier so wenig wie Jes. 22, 7, wo man füglich erklären kann: die Reuter stellen sie ans Thor, einen Grund, das שות intransf. zu nehmen, sich stellen, in welcher Bed. es nie vorkommt, auch nicht das שים in 1. Kön. 20, 12, oder auch die Auslassung eines Nom., wie Lager, zu behaupten.

V. 8. 9. Der Sänger bittet den Herrn, daß er seiner in der vor. Strophe ausgesprochenen Zuversicht entsprechen, daß er die in seinen früheren Hülfen, auf die sich die Zuversicht ge-

*) Wie Delitzsch, Symb. p. 46, der den Ps. für ein Morgenlied erklärt, diese durch die Analogie von Ps. 4 und durch die Geschichte bestätigte Auffassung für eine sprachwidrige erklären kann, verstehe ich nicht.

gründet hatte, enthaltene thatſächliche Verheißung erfüllen möge. — V. 8. Erhebe dich, Herr, rette mich, mein Gott. Denn du ſchlugſt alle meine Feinde auf den Backen, die Zähne der Böſen zerbracheſt du. V. 9. Dem Herrn iſt das Heil. Uber dein Volk dein Segen! Selah. — Das: „rette mich," V. 8, ſteht in Bezug auf das: „nicht iſt ihm Rettung in Gott," der Feinde, in V. 3. Denn du, u. ſ. w., ich darf dieß von dir erwarten, der du mir bisher ſtets beigeſtanden haſt. לחי ſteht im Accuſ., wie ihn jeder relative Verbalbegriff bei ſich haben kann. Durch das Schlagen auf den Backen, als eine beſchimpfende Mißhandlung, wird die Kraft und Energie gebrochen. Vergl. 1. Kön. 22, 24. Micha 4, 14. Klagel. 3, 30. Man darf nicht wegen des Folgenden den Zweck des Schlagens auf den Backen bloß auf das Einſchlagen der Zähne, mit denen die Böſen gleich wilden Thieren Davids Fleiſch freſſen wollten, vergl. Pſ. 27, 2, beſchränken. Das Folgende hebt nur eine ſpecielle Folge des Schlagens auf den Backen noch beſonders hervor. Die Böſen ſind parallel den Feinden im vorigen Gliede. Dieß erklärt ſich daraus, daß Davids Feinde zugleich Gottloſe waren, ihr Haß gegen ihn als Träger des guten Prinzips gerichtet. Ein Blick auf die Geſchichte beſtätigt dieß. Namentlich in den langwierigen Sauliſchen Verfolgungen, auf die er ſich beſonders bezieht, iſt es unverkennbar, daß nicht Individuum gegen Individuum, ſondern Prinzip gegen Prinzip ſtand. Das in Saul darniedergeworfene gottloſe Prinzip wollte ſich nachher in Abſalom, der nur als Werkzeug und Mittelpunkt der gottloſen Partei zu betrachten iſt, wieder erheben. Um ſo mehr alſo begründete die frühere Errettung die Bitte um die jetzt zu gewährende. Daß man nicht mit Mehreren die Präterita הכית und שברת als prophetica auffaſſen darf, daß vielmehr David, wie ſo oft, ſeine Bitte um Errettung an den Herrn auf ſeine früheren Errettungen gründet, welche auf ſeinem allgemeinen

Verhältniß zum Herrn beruhten, deſſen Ausfluß auch die jetzige Errettung ſeyn ſollte, erhellt aus dem grundangebenden כי, mit dem ſich dieſe Ausl. vergeblich durch ein Ja abzufinden ſuchen, aus der Parallelſt. Pſ. 4, 2. und ganz beſonders aus der Vergleichung von V. 3—5, deren Inhalt hier nur kurz wiederholt wird. Wie in V. 6. 7 die Hoffnung ſich auf das allgemeine Verhältniß gründete, ſo hier auch die Bitte. An das Verhältniß Davids zum Herrn, welches ihn berechtigte bei ihm Hülfe zu ſuchen, erinnert auch das: mein Gott. Man hat aber nicht grade nothwendig zu überſ.: du ſchlugeſt, zerbracheſt, man kann auch füglich mit Luther überſetzen: du ſchlägſt, du zerſchmetterſt, und für dieſe Auffaſſung ſpricht ſogar V. 4. 5, wo als Hoffnungsgrund nicht ſowohl dasjenige angeführt wird, was der Herr gethan hat, als vielmehr was er beſtändig thut. Das Prät. bezeichnet nicht ſelten die in die Gegenwart hereinreichende Vergangenheit. Völlig im Geiſte der Pſalmen, denen das Einzelne, was dem Gerechten Verderben droht, durchaus nur als Art in der Gattung in Betracht kommt, bemerkt Luther: „Dieſer Pſalm iſt uns auch nütze zu tröſten die blöden und kleinmüthigen Gewiſſen, wenn wir, nach geiſtlicher Deutung, durch die Feinde und Zähne der Gottloſen die Anfechtung der Sünden und das Gewiſſen des bös begangenen Lebens verſtehen. Denn da wird wahrlich das Herz des Sünders geängſtigt, das da allein, ſchwach und verlaſſen iſt, und wo der Menſch ſich nicht gewöhnt, die Augen über ſich zu heben wider das Wüthen der Sünde und wiſſe wider das böſe Gewiſſen Gott anzurufen, ſo iſt große Gefährlichkeit vorhanden, und iſt zu befürchten, daß nicht die böſen Geiſter, die in dieſem Handel das arme Seelichen fahen wollen, es zuletzt verſchlingen und durch Traurigkeit in Verzweiflung führen.“ — Dem Herrn iſt das Heil, V. 9: Er iſt der Beſitzer und alleinige Ausſpender deſſelben, er kann es geben, wem er will, auch dem Hülfloſeſten, dem alle Welt die Rettung abſpricht.

„Und wenn alles Unglück, alle Anfechtung und Trübſal auf einen Haufen käme, noch iſt der Herr, der da errettet, in ſeiner Hand iſt Hülfe und Segen.“ Dieſer Gedanke mußte David in ſeiner Verlaſſenheit von menſchlichen Helfern und Hülfsmitteln höchſt tröſtlich ſeyn. Ruhte das Heil allein bei dem Herrn, ſo konnte er ſicher ſeyn. Denn der Herr war ja ſein Gott. Über dein Volk dein Segen! Der königliche Sänger zeigt durch dieſe Worte, daß ihm weniger ſeine Perſon, als das ihm vom Herrn anvertraute Volk am Herzen liegt, daß er für ſich die Errettung nur inſofern in Anſpruch nimmt, als dieſelbe ſeinem Volke zu gute kam. Die Ausſage des erſten Gliedes bildet die nothwendige Grundlage der im zweiten ausgeſprochenen Bitte. Um recht von Herzen bitten zu können, muß man feſt glauben, daß Gott wirklich im Beſitze des Schatzes iſt, aus dem er uns mittheilen ſoll. Im vorigen Verſe iſt die Ordnung eine umgekehrte.

Pſalm 4.

Von Feinden umgeben, ruft der Sänger den Herrn um Hülfe an. V. 2. Er wendet ſich dann an ſeine Feinde und ermahnt ſie, von ihrem Unternehmen, ihm ſeine Würde zu rauben, und von ihrem eitlen Treiben abzulaſſen, zu beherzigen, daß die Würde, die ſie ihm nehmen wollen, ihm von Gott übertragen und darin dem S. die Bürgſchaft gegeben ſey für die Erfüllung der Bitte an den Herrn, die er gleich Anfangs ausgeſprochen: denn was der Herr gegeben, das muß er auch erhalten. V. 3. 4. Er warnt ſie, ſich nicht ferner durch leidenſchaftliche Erregung zu verſündigen, fordert ſie auf, dieſe Ermahnung im ſtillen Kämmerlein auf ihrem Lager beherzigend, abzulaſſen von ihrem Lärmen und Toben, und ermahnt ſie, ſtatt der

heuchlerischen Opfer, durch die sie wähnten sich den Herrn geneigt zu machen, gerechte Opfer darzubringen, statt auf ihre eigne Kraft, den Vorzug menschlicher Hülfsmittel, den sie vor dem S. voraus hatten, ihr Vertrauen auf den Herrn zu setzen: denn nur dieß beides, gerechte Opfer und Vertrauen auf den Herrn, gebe eine gegründete Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang, mit der sie sich, dieser Bedingungen entbehrend, vergeblich schmeichelten. V. 5. 6. Wie das Vertrauen auf den Herrn, welches den Feinden fehlte, bei ihm vorhanden sey, spricht der S. in V. 7 und 8 aus. Er verzweifelt nicht in der Noth, wie Viele thun, sondern er ist fest überzeugt, daß der Herr helfen kann und wird, und diese vom Herrn selbst in ihm gewirkte Überzeugung macht ihn glücklicher, als seine Feinde mitten im Schooße des Überflusses es sind. Zum Schlusse spricht der S. noch einmal das festeste Vertrauen auf den Herrn aus, in dem er einschlafen will. V. 9. — Die Strophenabtheilung ist richtig von Köster bestimmt worden: 1. 2. 2. 2. 1. V. 2, bemerkt er, sondert sich deutlich ab; dann folgt die Anrede an die Feinde in zwei Strophen, eine dritte spricht Davids Freudigkeit aus, und der letzte Vers steht wieder allein als: „gute Nacht." Unrichtig aber ist Kösters Bemerkung, das Selah stehe zweimal um einen Vers zu früh. Es bildet vielmehr höchst passend eine Sinnabtheilung inmitten der beiden Strophen, welche an die Empörer gerichtet sind. Der erste Vers beider Strophen enthält die Abmahnung, der zweite die Anmahnung; in der Mitte beide Male eine Pause, gleichsam um ihnen Zeit zur Besinnung zu lassen, sie pensiv zu machen. Man denke sich nur statt des Selah einen Gedankenstrich. Die Vierzahl der Strophen ist unserm Ps. mit dem zu einem Paare mit ihm verbundenen vorigen gemeinsam. Die vierte Str. wird hier durch Anfang und Schluß zusammen gebildet, welche innig zusammengehören; die Bitte und die Zuversicht ihrer Erfüllung, in der Mitte die Gründe, welche

die erſtere begründen und zu der letzteren hinführen. Die Vierzahl, auf Grund der vier Himmelsgegenden die Signatur der Allſeitigkeit, weiſt nach dem Inhalte hin auf den Schutz Gottes, der den rings von den Feinden umgebenen S., vgl. Pſ. 3, 7, auf allen Seiten umgibt, vgl. Pſ. 34, 8. Wie jeder Pſ. vier Strophen hat, ſo hat das Ganze ſechszehn, viermal vier, Verſe. Nehmen wir zu der doppelten Vierzahl der Strophen die doppelte Überſchrift hinzu, ſo hat das Pſalmenpaar eine Zehnzahl von Unterabtheilungen. Die Siebenzahl der Gottesnamen in Pſ. 3 ſchließt ſich mit der Fünfzahl unſ. Pſ. zur Zwölfzahl zuſammen.

Der Pſ. beginnt mit der Bitte und ſchließt mit der Zuverſicht ihrer Erfüllung. In der Mitte ſucht ſich der Sänger der Gründe bewußt zu werden, welche dieſelbe ihm verbürgen. Nur wenn man ſo V. 3—8 faßt, die Anrede an die Feinde nur als Form betrachtet, gewinnt der Pſalm den rechten inneren Zuſammenhang. Die Pfeiler der Brücke, welche in V. 3—8 zwiſchen der Noth und der Errettung, der Bitte und der Zuverſicht geſchlagen werden, ſind 1. des S. Erwählung, und daß die Feinde gegen dieſen göttlichen Beſchluß ankämpfen, ihm rauben wollen, was Gott ihm gegeben. 2. Des S. aufrichtige und herzliche Frömmigkeit (das חסיד in V. 4), der Feinde heuchleriſche und äußerliche Religioſität, ſ. das: opfert Opfer der Gerechtigkeit, in V. 6. 3. Des S. lebendiges Gottvertrauen, V. 7. 8, während die Feinde ihr Vertrauen nicht auf den Herrn, ſondern nur auf die menſchlichen Hülfsmittel ſetzen, vergl. das: vertrauet auf den Herrn, in V. 6.

Die Ausleger verſetzen meiſt auch dieſen Pſalm in die Abſalomiſche Verſchwörung und daß ſie dieß mit Recht thun, erhellt aus folgenden Gründen. 1. Der Sänger wirft V. 3. 4 ſeinen Feinden vor, daß ſie ihm die von Gott übertragene Würde rauben wollen. Schon deshalb darf der Pſ. nicht mit Einigen, wie Calvin, auf die Sauliſchen Verfolgungen

bezogen werden. Er ſetzt eine einheimiſche Empörung gegen den Sänger voraus, nachdem dieſer ſchon den Thron beſtiegen. 2. Der Pſalm ſtimmt mit dem vorigen, in die Abſalom. Verſchwörung gehörigen, ſo auffallend überein, daß er nothwendig mit ihm gleichzeitig ſeyn muß; vergl. כבודי V. 3 mit Pſ. 3, 4; V. 9 mit 3, 6. Der Einwand De Wette's, der S. rede keinen treuloſen Sohn, ſondern Männer überhaupt an, wird außer demjenigen, was wir ſchon zum vorigen, Pſ. bemerkten, gehoben durch die Bemerkung, daß Abſalom nur das Werkzeug einer mit David unzufriedenen, gottloſen Partei war, welche ſeine Eitelkeit benutzte, daß daher David, der in dem Sohne ſo gern den Verführten, nicht den Verführer erblickte, vorzugsweiſe an dieſe ſeine Rede richtet. Die anderen Einwürfe beruhen auf falſcher Erklärung von V. 6. 8. Ebenſo auf falſcher Erklärung beruht auch die Behauptung von Hitzig, der Pſ. müſſe verfaßt ſeyn, als die in dem Vorigen geſchilderte Gefahr ſchon vorüber geweſen. — Claus ſucht nachzuweiſen, daß alle ſcheinbar individuellen Beziehungen des Pſ. möglicher Weiſe auch allgemein gefaßt werden können, allein er hat nichts dargethan, als was ſich ſchon von ſelbſt verſteht, daß das Individuelle durchgängig auch eine allgemeine Seite hat, daß es nur auf dem Grunde des Allgemeinen mit ſchwachen Strichen leiſe angedeutet iſt. Wie dieſe Beſchaffenheit der Pſalmen aus der Natur der Sache hervorgehe, aus dem lebendigen Glauben der Verfaſſer, welcher eine lange hiſtoriſche Relation über ihre Umſtände nicht zuließ und zugleich daraus, daß ſie von vornherein die Bedürfniſſe der Gemeinde im Auge hatten, haben wir ſchon geſehen. Wie ſehr ſie die Geeignetheit der Pſalmen zum allgemeinen, kirchlichen Gebrauch befördert, liegt am Tage. Man ſehe nur einmal gleich unſern Pſalm an. Wie würde derſelbe an Erbaulichkeit verlieren, wenn David an die Stelle der Ehre, die ja im weiteſten Sinne genommen werden kann, ſo daß auch der Geringſte ſie

beſitzt und zu verlieren hat, ſeine königliche Würde und Herrſchaft geſetzt hätte; an die Stelle des Eitlen und der Lüge, wobei jeder nach ſeiner Lage an jede Art von Verläumdung, Täuſchung u. ſ. w. denken kann, das Beſondere der nichtswürdigen Rathſchläge Abſaloms und ſeiner Genoſſen; u. ſ. f. Mit Recht folgert nach dem Vorgange vieler älterer Ausleger Ewald aus V. 9, daß der Pſalm ein Abendlied und Abendgebet des Sängers war. Die Nacht iſt die Zeit, wo der Schmerz in den Gemüthern der Gottentfremdeten am heftigſten brennt und wühlt. Ehe ſie hereinbricht, bereitet ſich David neuen Vorrath des Glaubens und der Ergebung. Daß dieſe Nacht die erſte der Flucht Davids war, wird außer den ſchon in der Einleitung zum vor. Pſ. angeführten Gründen noch aus V. 8 unſeres Pſ. wahrſcheinlich.

V. 1. Dem Sangmeiſter zu Saitenſpiel ein feines Lied von David. Das in den Überſchriften von fünf und funfzig Pſalmen (vergl. Delitzſch Symb. pag. 25.) vorkommende לַמְנַצֵּחַ nehmen Mehrere als Aramäiſche Infinitivform. Sie erklären entweder „zum Singen“ oder wie Claus ganz ſpeciell „zum Durchſingen,“ mit Beziehung auf diejenige Art von Muſik, wo die nämliche Melodie durch verſchiedene Strophen hindurchgeht, im Gegenſatze gegen durchcomponirte Lieder. Beide Bedeutungen aber ſind vollkommen willkührlich angenommen, und nicht weniger willkührlich iſt auch die Erklärung der Form. Die Aramäiſche Infinitivform kommt im Hebräiſchen nie vor, und auch dieſe würde nicht einmal ſo heißen. Endlich wird die Erkl. dadurch zurückgewieſen, daß das Wort immer den Art. hat. Die Form kann nur Parte. in Piel. ſeyn mit vorgeſetztem Art. Nun findet ſich aber das נָצַח in der Chronik und dem Buche Esra mehrfach in der Bedeutung „vorſtehen“, und zwar, worauf Ewald aufmerkſam gemacht hat, nur von dem Ordnen und Leiten, welches den Oberſten der Leviten anvertraut iſt, ungewiß ob zu-

fällig, oder ob das Wort ein Levitiſcher term. technicus iſt, und kommt 1. Chron. 15, 21 ſpeciell von dem Dirigiren der muſikaliſchen Aufführung vor. Was liegt alſo näher als auch in den Pſalmen-Überſchriften an den Muſikvorſteher zu denken. An ſich heißt das מנצח übrigens nur Vorſteher, und daß ſpeciell von dem Vorſteher der Muſik die Rede ſey, erhellt nur aus dem Zuſammenhange. Aus dem Artikel, der ſehr füglich generiſch gefaßt werden kann, darf man nicht mit Ewald auf die beſtändige Würde eines bei dem Tempel angeſtellten Muſikmeiſters ſchließen. Von Bedeutung iſt das „dem Vorſänger" inſofern, als es den Beweis liefert, daß die Pſalmen, welche es in der Überſchrift tragen, zur öffentlichen Aufführung im Tempel beſtimmt waren. Nur mit Rückſicht auf dieſe Bedeutung konnte dem למנצח ſeine Stelle in den Überſchriften angewieſen werden. Dieſe Stelle muß daſſelbe durch die Verfaſſer der Pſalmen ſelbſt erhalten haben, woraus zugleich für die Urſprünglichkeit der übrigen Angaben der Überſchriften ein ſehr günſtiges Vorurtheil erwächſt. Ewald möchte, um dieſem Zeugniſſe zu Gunſten der Überſchriften auszuweichen, das למנצח gern erklären durch: vom Muſikmeiſter, es ſoll nach ihm anzeigen, daß das Lied bereits vom Muſikmeiſter muſikaliſch verarbeitet und aufgeführt worden ſey (poet. BB. 1. S. 171). Allein für die Erkl.: dem Muſikmeiſter, nämlich zu übergeben, damit dieſer die Aufführung beſorge, wonach das למנצח nur vor geſchehener Aufführung von dem Verf. ſelbſt beigeſetzt werden konnte, entſcheidet die St. Hab. 3, 19, um ſo wichtiger für die Erkl., da der Prophet in ihr offenbar die Pſalmen-Überſchriften nachahmt. Das למנצח בנגינותי, womit dort das Lied der Gemeinde beſchloſſen wird, kann nicht anders erklärt werden, als: dem Muſikmeiſter auf meinem (Iſraels, denn die Gemeinde redet in dem ganzen Cap.) Saitenſpiel, ſ. v. a. beſtimmt für den Sangmeiſter, damit er es unter Begleitung der heiligen Muſik im

Tempel (dieſe iſt gleichſam die Nationalmuſik) öffentlich abſingen laſſe. — Die ganze Überſchrift iſt ſo zu umſchreiben: ein Pſalm Davids, einzuhändigen dem Muſikvorſteher, damit er die Aufführung deſſelben unter Begleitung von Saiteninſtrumenten veranſtalte.

V. 2. Wenn ich rufe ſo antworte mir du mein gerechter Gott der du mir Hülfe ſchaffeſt in der Noth, ſey mir gnädig und höre mein Flehen. Das „mein Gott" wird hier durch einen Zuſatz näher beſtimmt. David deutet an, daß er die Hülfe nicht etwa von einer parteiiſchen Vorliebe ſeines Gottes für ihn, ſondern von ſeinem Gotte als dem Gerechten erwarte, der ſeiner gerechten Sache Beiſtand leiſten müſſe. Er gibt damit eine Regel für jedes Gebet in gleicher Bedrängniß. Um Hülfe bitten, ohne daß man Gott alſo nennen kann, gilt einer Gotteslästerung gleich. Denn ſtatt zu verlangen, daß er ſeinem Weſen gemäß handle, verlangt man damit, daß er ſein Weſen verläugne. Das Suff. bezieht ſich, wie ſo oft, auf den zuſammengeſetzten Begriff. Grade ſo ſteht z. B. das: ſein Heilsgott, in Pſ. 24, 5. Die Erkl. Mehrerer: du Gott meiner Gerechtigkeit, für: der du dich meiner Gerechtigkeit annimmſt, kann keine Parallelſt. zu ihrer Rechtfertigung anführen. בצר הרחבת לי eig. in der Enge machſt du mir weit. Die Enge bildliche Bezeichnung des Unglückes, wie die Weite des Glückes. Der Sinn: zutrauensvoll rufe ich dich um Hülfe an, der du mir ſchon ſo viele Beweiſe deines Wohlwollens gegeben, mich ſchon ſo oft aus der Noth errettet haſt, deſſen eigenthümliches Geſchäft es iſt, dieß zu thun. Man kann das הרחבת entweder überſetzen: du haſt weit gemacht, dann würde David ſeine Bitte um Hülfe bloß auf die vergangenen Errettungen gründen, oder du machſt weit, ſo daß David ſich darauf beruft, daß Gott überhaupt zu ihm in dem Verhältniß als Nothhelfer ſteht. Dieſe letztere Auffaſſung, der

ſchon Luther folgt: der du mich tröſteſt in Angſt, iſt deshalb vorzuziehen, weil nach ihr die Worte kurz zuſammenfaſſen, was in dem ſo eng mit dem unſrigen verbundenen vorigen Pſalm in V. 4 und 5, vergl. auch V. 8, ausführlich dargelegt worden. Der S. reſümirt mit dieſen Worten kurz dasjenige, worauf er in Pſ. 3 die Hoffnung ſeiner Errettung gegründet hatte, und richtet ſich dann im Folgenden an einem neuen Hoffnungsgrunde, ſeiner göttlichen Erwählung, auf. Dieſe Worte haben eine doppelte falſche Auffaſſung erlitten. Zuerſt von De Wette, welcher das Prät. imperativiſch auffaßt. Dieß geht gramm. gar nicht an, weil in ſolchen Fällen das Vav relat. nicht fehlen kann. Die von De Wette angeführten Parallelſt. wie Pſ. 7, 7. 71, 3 ſind anders zu erklären. Und ließe ſich auch irgend eine einzelne Stelle auffinden, wo eine Ausnahme von der Regel ſtattfände, ſo wäre man doch hier gar nicht berechtigt, den jedenfalls äußerſt ſeltenen und nur im Nothfalle anzuerkennenden Gebrauch anzunehmen, da die gegebene Erkl. einen leichten und naheliegenden Sinn liefert, und durch die Parallelſt. aus dem vorigen Pſ. geſichert wird. Vergl. Pſ. 27, 9, wo das עזרתי היית, der du meine Hülfe biſt, im Parallelismus ſteht mit: du mein Heilsgott. Dann von Hitzig, welcher hierin die Befreiung von einer beſtimmten einzelnen Noth, der, wovon Pſ. 3 geredet worden, findet. Daß dieſe aber noch beſtand, zeigt der ganze mit dem des vor. Pſ. auffallend übereinſtimmende Inhalt. Noch entſchiedener wird dieſe Annahme zurückgewieſen durch die Vergleichung von Pſ. 3, 3—5 und beſonders V. 8.

V. 3: 4. — V. 3. Ihr Mannesſöhne wie lange ſoll meine Ehre zu Schanden ſeyn, wollt ihr lieben Nichtiges ſuchen Lüge? Selah. V. 4. Erkennet doch, daß der Herr ſich ausgeſondert hat ſeinen Frommen, der Herr wird hören wenn ich rufe zu ihm. — Soll meine Ehre zu Schanden ſeyn, V. 3, oder geſchändet werden,

d. h. wann wollt ihr endlich aufhören, meine Würde frech anzutaſten. Nach De Wette ſoll das Mannesſöhne ganz ohne weiteren Nachdruck für Menſchen ſtehen. Allein dann würde gewiß nicht בני איש, ſondern das gewöhnliche בני אדם geſetzt ſeyn. Das Richtige ſah ſchon Calvin: „Es iſt ein ironiſches Zugeſtändniß, wodurch er ihrer Frechheit ſpottet. Sie hielten ſich für edel und klug, da doch nur eine blinde Wuth ſie zu ihren ſchändlichen Unternehmungen trieb.“ Das איש hat, emphatiſch gebraucht, wie das Mann in jeder Sprache, den Begriff der Stärke. Daß nicht der Männer, ſondern des Mannes ſteht, hebt den Einwurf, man ſehe nicht ein, warum Söhne des Mannes, nicht Männer ſtehe. Die Emhörer betrachteten ſich gleichſam als Söhne des Mannes an und für ſich, als Normalmänner. Auf dieſes thörichte Selbſtvertrauen ſich beziehend, ermahnt ſie der Sänger in V. 6 auf Gott zu vertrauen. Ebenſo weiſt auf den Hochmuth, auf den ſich die erſte Anrede bezieht, auch der ganze übrige Inhalt unſeres Verſes und der des folgenden hin: Hochmuth war es, was ihnen die Ehre des von Gott Ausgeſonderten unleidlich machte. Dem Charakter des ganzen Pſalmes gemäß iſt die Bezeichnung des Hochmuths ſo milde und leiſe andeutend wie nur möglich. Der Ausdruck bezeichnet an ſich eigentlich nur die Kraft und Macht; Luthers „liebe Herren“ in der Überſetzung iſt als ſolche allein richtig, das „große Hanſen“ in der Randgloſſe nur als Erklärung. Der Ausdruck iſt um ſo milder, da der verſteckte Tadel ſich auf dem Grunde der offenen Anerkennung erhebt: er geſteht ihnen willig Kraft und Macht zu. Übrigens kommt das „Mannesſöhne“ an mehreren Stellen völlig unläugbar in emphatiſcher Bedeutung vor. So in Pſ. 49, 3, wo das Mannesſöhne und Menſchenſöhne eben ſo im Gegenſatze ſteht, wie das Reiche und Arme, 62, 10. Prov. 8, 4. Sperrt man ſich hier gegen dieſe emphatiſche Bed., ſo erhält man ſtatt einer höchſt ſignificanten Anrede,

welche ſogleich in das Innerſte der Sache einführt, den Blick eröffnet in den tiefſten Grund des den Angeredeten im Folgenden vorgeworfenen Betragens, eine ganz nichtsſagende. Das: wie lange, könnte, im Gegenſatze zu der von uns angenommenen Situation des S., darauf zu führen ſcheinen, daß das unwürdige Betragen der Feinde ſchon lange Zeit gedauert habe. Allein bei einem ſo frevelhaften Unternehmen, wie die Empörung Abſaloms war, iſt die Frage nach dem: wie lange, auch gleich in den Anfängen ſchon an der Stelle. Daß das „meine Ehre" nicht etwa, wie De Wette anzunehmen nicht ganz abgeneigt iſt, bloße Umſchreibung der Perſon ſey, wie angeblich כָּבוֹד, geht ſchon aus dem Gegenſatze mit der Schande hervor. Unter dem Nichtigen und der Lüge verſteht Kimchi die Herrſchaft Abſaloms, welche alſo genannt werde, weil ſie nicht von Beſtand ſey und die Hoffnung der Anführer täuſche. Ähnlich auch ſchon Calvin. Er bemerkt, daß die Empörung ſehr treffend deshalb eine Lüge genannt werde, weil damit nothwendig verbunden ſey, daß die Empörer ſich ſelbſt und Andere über die wahre Beſchaffenheit ihres Unternehmens, das ſie mit den glänzendſten Farben ausſchmücken, täuſchen. Allein die Vergleichung von Stellen wie Pſ. 34, 15: ſuche Frieden, Zeph. 2, 3: ſuchet Gerechtigkeit, ſuchet Sanftmuth, zeigt, daß das ſuchen, im Parall. mit lieben, am beſten in der Bed. ſich befleißigen, mit etwas umgehen genommen wird, die Vergl. von Parallelſt. wie Pſ. 62, 5: nur von ſeiner Würde gedenken ſie ihn zu ſtürzen, haben Gefallen an Lüge, mit dem Munde ſegnen und im Herzen fluchen ſie, Jeſ. 28, 15: wir haben die Lüge gemacht zu unſerer Zuverſicht und durch den Trug ſind wir geborgen, Pſ. 5, 7, empfiehlt, unter der Lüge die Maſſe von Lügen zu verſtehen, durch welche die Empörer ihrer ſchlechten Sache aufzuhelfen ſuchten und iſt dieß, ſo wird auch unter dem Eitlen, grade ſo wie in Pſ. 2, 1, zunächſt das Eitle im ſittlichen Sinne zu verſtehen ſeyn, Nichtswürdigkeiten.

würdigkeiten. Welche bedeutende Rolle in Abſaloms Empörung die Lüge ſpielte, das erſehen wir aus 2. Sam. 15, 7 ff. an einem merkwürdigen Beiſpiel. Ohne die Lüge Abſaloms, worüber dort berichtet wird, wäre die ganze Empörung nicht zu Stande gekommen. — Der Sinn der erſten Hälfte von V. 4: Glaubet nicht, daß ich von Menſchen zum König beſtellt worden. Gott ſelbſt hat mich, den er als ſeinen frommen Verehrer kannte, zu dieſer Würde aus dem Volke erwählet. Und ihr, die ihr gegen mich zu ſtreiten wähnet, ſtreitet gegen ihn, der meine Sache führen wird. Die enge Verbindung d. Verſes mit dem vorigen wird durch das ו zu Anfange bezeichnet. Dieß erklärt ſich daraus, daß das „wie lange“ u. ſ. w. ſo viel iſt als: „höret doch endlich auf, meine Ehre zu ſchänden.“ Wird dieſe Beziehung auf den vorigen Vers recht erkannt, ſo wird man auch gar nicht daran denken, das הפלה durch auszeichnen zu erklären, und auf die mannigfachen Beweiſe der göttlichen Gnade zu beziehen. Es kann dann nur die Ausſonderung zu demjenigen ſeyn, was die Empörer ihm zu rauben trachteten, zur Ehre, zur königlichen Würde. Das פלה hat zudem im Hiph. ſtets die Bedeutung ausſondern, vergl. Ex. 8, 18, und beſonders 33, 16, wo Moſes zum Herrn ſpricht: „und wir ſind ausgeſondert, ich und dein Volk von allem Volke, welches auf der Erde;“ wie der Herr dort Iſrael aus allen Völkern ausſondert, ſo hier ſeinen Frommen aus Iſrael, und daß dieſe Bed. auch hier ſtattfindet und nicht die von Mehreren angenommene „auszeichnen“ geht noch ſpeciell hervor aus dem folgenden לו, Gott hat ſich ausgeſondert. Denn daß das חסיד לו für חסידו ſtehe, iſt eine willkührliche Annahme. Luther überſetzt: erkennt doch, daß der Herr ſeine Heiligen wunderlich führet. Er hat das לו mit חסיד verbunden, und das הפלה als gleichbedeutend mit הפלא genommen = הפליא, das Hiphil von פלא wunderbar ſeyn, was ſich auch in

einer Anzahl von Handschr. findet. Ähnlich erklärt auch Hitzig: daß Gott an seinem Frommen Wunder thut. Die Lesart הִפְלִיא ist aber nicht gehörig bestätigt, und das פָּלָא und פָּלָה werden nie mit einander verwechselt, auch in Ps. 17, 7 behauptet das הַפְלֵה seine Bedeutung ausſondern, ſondere aus deine Gnaden, aus der Zahl der gewöhnlichen, erzeige mir eine abſonderliche Gnade. Parallel unſerem Ausſpruche nach der allein begründeten Erkl. iſt die St. Ps. 78, 70. 71: „Und er erwählte David ſeinen Knecht und nahm ihn von den Hürden der Schafe. Von den Säugenden holte er ihn zu weiden Jakob ſein Volk und Iſrael ſein Erbe.“ Dadurch, daß der Sänger ſich als חָסִיד bezeichnet, gibt er den Grund an, weshalb Gott grade ihn ſich ausgeſondert, ihn aus der Maſſe des Volkes zu ſeinem höchſten Diener in ſeinem Reiche berufen hat. Ven.: ut quem cognosceret cum erga se tum erga homines optime affectum. Vergl. 1. Sam. 15, 28, wo Samuel zu Saul: der Herr hat das Königreich Iſrael heute von dir geriſſen, und deinem Nächſten gegeben, der beſſer iſt als du, 1. Sam. 16, 7: חֶסֶד heißt Liebe, und kommt nicht bloß von der Liebe Gottes, ſondern auch von menſchlicher Liebe vor; von der Liebe zu Gott in Hoſ. 6, 4: eure Liebe iſt wie die Morgenwolke, und Jerem. 2, 2; von der Liebe gegen die Menſchen in Hoſ. 6, 6: ich habe Gefallen an Liebe und nicht an Opfern, und Jeſ. 40, 6, wo die Liebe des Fleiſches die Liebe iſt, die Menſchen den Menſchen bezeigen. חָסִיד iſt ein ſolcher, der Liebe hat gegen Gott und gegen die Brüder. Als einen ſolchen mußte ſich David bei aller ſeiner tiefen Demuth erkennen. Sonſt hätte er nicht freudig vor Gott und Menſchen hintreten können. Die wahre Demuth iſt nie Feindin der Wahrheit. Die Form mit Chirek hat nicht bloß, entſtanden aus der paſſiven Form כָּתוּב, rein paſſive Bedeutung, ſondern ſie bildet auch manchmal, entſtanden aus der Form mit Zere, Adjectiva intranſitiver Bedeutung, ſo daß

man nicht etwa mit Winer ſagen darf, die paſſive Form werde hier activiſch genommen. Daß eine der ſtehenden Bezeichnungen des Gerechten die Liebe als charakteriſtiſches Merkmal deſſelben hervorhebt, iſt wichtig für die Beurtheilung des religiös ethiſchen Standpunktes des A. T., zeigt wie wenig ein todter Werkdienſt in ſeinem Geiſte liegt. Die Pſalmen ruhen auch in dieſer Beziehung auf dem Geſetze: ſchon in ihm erſcheinen die beiden Gebote der Gottes- und Nächſtenliebe als dasjenige, worin alles Einzelne beſchloſſen liegt, wodurch die Erfüllung aller einzelnen Gebote von ſelbſt herbeigeführt wird und ohne das dieſelbe nicht möglich iſt. Das: „lieben ſollſt du deinen Nächſten als dich ſelbſt," wird in Lev. 19, 18 ausgeſprochen, die Liebe zu Gott wird ſchon im Dekaloge Ex. 20, 6 ausdrücklich als des Geſetzes Erfüllung bezeichnet, und das Gebot der Gottesliebe kehrt im Deut., ſeiner Beſtimmung gemäß, eine Brücke zwiſchen dem Geſetze und dem Herzen zu ſchlagen, beſtändig wieder und wird ausdrücklich als das ἓν καὶ πᾶν bezeichnet, als das Eine, was Noth thut, als des ganzen Geſetzes Erfüllung, Deut. 6, 5. 10, 12. 11, 13, vergl. Beitr. Th. 3. S. 604. 11. Hupfeld (bei De Wette) hat eine ältere Auffaſſung erneuert, wonach חסיד nicht einen ſolchen bedeuten ſoll, der Liebe zu Gott und den Brüdern hat, ſondern einen ſolchen, der der Liebe Gottes theilhaftig iſt. Allein zur Widerlegung der Behauptung, auf die dieſe Auffaſſung begründet wird, חסד komme nie von der Liebe zu Gott vor, genügen die ſchon angeführten St., und daß man mit gutem Fug und Recht in neuerer Zeit dieſe Auffaſſung aufgegeben hatte, erhellt aus der Thatſache, daß das חסיד auch von Gott gebraucht wird, Jer. 3, 12. Pſ. 145, 17, und aus dem חסידה, der Liebende, avis pia, als Name des Storches. Es iſt ein trefflicher Schluß, den David hier macht: der Herr hat mich erwählet, ſo wird er mein Gebet wider diejenigen erhören, die mir

die von ihm ertheilte Ehre zu rauben trachten. Dieſen Schluß können ſich alle diejenigen aneignen, die in ihrem von Gott ihnen ertheilten Amte und Berufe angegriffen werden: ſie können zuverſichtlich die göttliche Hülfe erwarten, alle gegen ſie gerichteten Unternehmungen als Eitelkeit, die Gründe, durch welche man dieſelben zu rechtfertigen ſucht, als Lüge bezeichnen. Aber es kommt Alles darauf an, daß der Oberſatz richtig ſey, deshalb waren unſere Alten ſo äußerſt ſorgfältig und gewiſſenhaft in der Unterſuchung, ob ihr Beruf ein wahrhaft göttlicher. Für David war es ein großes Glück, daß er ſeiner Erwählung völlig gewiß ſeyn konnte, daß er ſeinen Beruf nicht an ſich geriſſen, ſondern ruhig gewartet hatte, bis er ihm von Gott übertragen war. Seine ganze Freudigkeit in der Abſalomiſchen Zeit beruhte darauf. Was hätte er wohl den Aufrührern ſagen können, wenn er ſich früher gegen Saul empört und ihn vom Throne geſtoßen hätte? Übrigens zeigt die unverkennbare Beziehung, in der das: der Herr wird hören, wenn ich rufe zu ihm, auf das: wenn ich rufe, ſo höre mein Gebet, in V. 2 ſteht, recht deutlich, daß die Anrede an die Feinde nur eine Form iſt, in welcher der S. ſich der Gründe für die Fruchtloſigkeit ihres Unternehmens und ſeine Errettung bewußt zu werden ſucht: ſ. v. a. Herr, erhöre mein Gebet, ja du wirſt es thun, denn du ſelbſt gabſt mir die Ehre, welche meine Feinde mir zu rauben trachten.

V. 5. 6. — V. 5. Zürnet und ſündiget nicht, ſaget's in eurem Herzen auf eurem Lager und ſchweiget. Selah. V. 6. Opfert Opfer der Gerechtigkeit, und vertrauet auf den Herrn. — Nach dem Vorgange der LXX: ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε iſt das רגז in V. 5 in der Bedeutung „zürnen" zu nehmen. Die Aufforderung „zürnet" verwandelt ſich durch die dabei geſtellte Bedingung in ihr Gegentheil da in dieſem Fall der Zorn von der Sünde unab-

trennbar iſt. Der Sache nach iſt das: zürnet und ſündiget nicht ſ. v. a. verſündiget euch nicht durch Zorn. Die gewählte Ausdrucksweiſe entſpricht dem milden Charakter des ganzen Pſ., ſ. v. a. ich wollte euch gerne den Zorn geſtatten, wenn es nur auf das Leid ankäme, das mir dadurch bereitet wird, aber da der Zorn von Verſündigung unabtrennbar, muß ich euch entſchieden davor warnen. Unzuläſſig iſt die Auffaſſung von Auguſtinus, Luther u. A.: „Zürnet immerhin; allein ſehet, daß ihr nicht ſo ferne kommet, daß ihr etwas Böſes gedenket, ſaget, thut und geſtattet wider eure Seele, und alſo wider Gott, euch ſelbſt und wider euren Nächſten ſündigt.“ In dem vorliegenden Fall war ja zürnen und ſündigen völlig eins. Als unbedingtes Verbot des Zornes iſt auch das: zürnet und ſündiget nicht, in Eph. 4, 26 zu nehmen, was aus unſerer St. entlehnt iſt, wie außer der buchſtäblichen Übereinſtimmung des Ausdruckes, nach d. LXX, auch das folgende: die Sonne gehe nicht unter über eurem Zorne, zeigt, was auf das: ſaget auf eurem Lager, anſpielt. Die Trennung des Zürnens vom Sündigen iſt auch dort nur eine ſcheinbare, die dazu dienen ſoll, den innigen Zuſammenhang um ſo mehr hervorzuheben. Die Erklärung von Harleß: zürnet in der rechten Weiſe, ohne daß ihr ſündigt, hat außer dem: die Sonne gehe nicht unter u. ſ. w., mit dem er ſich nicht eben auf leichte Weiſe abfindet, den ganzen Zuſammenhang gegen ſich — das: zürnet, u. ſ. w. ſteht in der Mitte von entſchiedenen und nachdrücklichen Verboten — und dann ſpeciell V. 31. Einen im Vergleich mit dem von uns angenommenen, matten Sinn gewährt die von Mehreren gebilligte Erklärung: „zittert.“ Das „zittert“ ſtände auch zu nackt, und den paſſenden Gegenſatz zu dem zürnet bildet das ſchweiget. Auf der Feinde tobende Leidenſchaft bezieht ſich der ganze Vers. Gegen jene Erkl., zu der ſich auch Harleß verleiten ließ, welcher von einer entſchiedenen Unmöglichkeit redet, den Urtext ſo zu verſtehen, wie Paulus ihn

citirt, ſpricht noch, was ſchon Ringeltaube geltend macht, das bebet paſſe nicht zu dem Tone des Pſalmes, der ganz voll ſanfter Vorſtellungen ſey, dann daß in den Mund der Empörer, welche nach dem Folgenden dieſe Worte nachſprechen ſollten, wohl das: wir wollen uns nicht durch Zorn verſündigen, paßt, nicht aber das: wir wollen beben und nicht ſündigen, endlich, daß das „bebet" nicht zu dem abmahnenden Charakter paßt, der dieſem V., wie V. 3 eigenthümlich iſt, und die Gränze zwiſchen ihm und V. 6 zerſtört, der wie V. 4 die Anmahnung enthält. Saget's in eurem Herzen u. ſ. w. Im ſtillen Kämmerlein, auf ihrem Lager, in der einſamen Stille der Nacht ſollen die Empörer noch einmal die Sache bedenken, die ſie bisher nur in wildempörten Verſammlungen, wo die beſſere Stimme des Herzens ſchweigt und die Leidenſchaft redet, abgehandelt haben. Nie bedeutet das משכב den Sopha oder Divan, auf welchen die Orientalen bei ihren Berathungen ſitzen. Durch die Annahme dieſer Bedeutung haben Michaelis und Dereſer einen ganz falſchen Sinn in die Stelle gebracht. Auf einen ſtillſchweigenden Gegenſatz führt auch das דמו, nicht, wie De Wette u. A., „ruhet," ſtehet ab von euren ſündhaften Unternehmungen, ſondern nach der gewöhnlichen und Grundbedeutung des Verbi „ſchweiget," die durch die offenbare Beziehung auf das אמר hier erfordert wird, laſſet das Räſoniren und das wilde Geſchrei des Aufruhrs. Noch iſt zu bemerken, daß אמר ſich von דבר regelmäßig ſo unterſcheidet, wie unſer ſagen von reden. Das אמר kann nie abſolut ſtehen, es muß immer danach folgen, was Jemand geſprochen; vergl. Geſen. thes. In manchen Fällen, wo ſich das Geſagte aus dem Zuſammenhange von ſelbſt verſteht, wird es dem Leſer zu ergänzen überlaſſen. So z. B. Ex. 19, 25: „und Moſes ſtieg herab zum Volke und ſagte ihnen." Der Verf. will nicht ausführlich ſagen was, weil es ſchon V. 24 als Auftrag Gottes an Moſes vorgekommen. Ebenſo Gen.

4, 8: „und Kain ſagte zu Abel, ſeinem Bruder, und es geſchah, da ſie auf dem Felde waren.“ Was Kain ſagte: „wir wollen auf das Feld gehen,“ wird nicht ausgedrückt, da Jeder es ſich aus dem Folgenden: „da ſie auf dem Felde waren,“ entnehmen konnte; vergl. noch 2. Chron. 2, 10. 32, 24. Hier nun iſt die Ergänzung aus dem unmittelbar Vorherg. zu entnehmen: wir wollen uns nicht durch Zorn verſündigen. Einem ſolchen Sagen folgt dann nothwendig das Schweigen. Denn iſt man erſt in ſich geſchlagen, ſo hört das Lärmen und Toben nach außen von ſelbſt auf. Übrigens erhält die Ermahnung an die Empörer ein beſonderes Licht durch die ſchon in der Einleitung gemachte Bemerkung, daß der Pſalm ein Abendlied war. David ermahnt ſeine Feinde, das zu thun, was er eben ſelbſt that, wovon er den reichen Segen ſo eben ſelbſt verſpürte. In der Stille der Nacht beſchäftigt er ſich in ſeinem Kämmerlein und auf ſeinem Lager mit Gott, da wird ihm Alles ſo klar, da wird Alles ſo licht in ihm. Möchte doch ſeinen Feinden derſelbe Segen werden. Was ſie auf dieſe Weiſe gewinnen konnten, das zeigt unſer Pſ. ſelbſt: die Frucht von Davids einſamem nächtlichen Nachſinnen. Der Ton iſt ſo ruhig, ſo mild, kein Zorn gegen die frechen Empörer, ſondern liebendes Bedauern, zärtliches Mitleiden mit ihnen, daß ſie ihr eignes Heil ſo zerſtören. Das Selah läßt den Empörern gleichſam Zeit, das zürnet und ſündiget nicht in ſich aufzunehmen und ihr Geſchrei einzuſtellen, und dann folgt auf die Abmahnung die Anmahnung. — In den Inhalt von V. 6 können ſich die Ausl. meiſt nicht recht finden. So bemerkt Ringeltaube: „es iſt ſchwer, den Übergang davon zu finden, wie boshafte Läſterer ſogleich zum Vertrauen auf Gott aufgefordert werden.“ Venema meint, man ſollte eher eine Ermahnung zur Buße und Bekehrung erwarten. Der Schlüſſel zum richtigen Verſtändniß iſt die Bemerkung, daß, was hier in der Form der Anmahnung ausgeſprochen wird, der Sache nach

eben ſo wie V. 5 eine Abmahnung enthält. Das: Gerechtigkeit, und das: auf den Herrn, iſt zu betonen, bringt nicht eure heuchleriſche, bringt gerechte Opfer dar, vertrauet nicht auf eure menſchlichen Hülfsmittel, ſondern vertrauet auf den Herrn, ſ. v. a. meiner Feinde kann der Sieg nicht ſeyn, da ihnen die erſten Bedingungen göttlicher Hülfe, die Gerechtigkeit und das Gottvertrauen fehlen. Mehrere verſtehen unter den Opfern der Gerechtigkeit die gebührenden Opfer, die Opfer, die ſie darzubringen ſchuldig waren. Andere nehmen die Opfer der Gerechtigkeit figürlich für Opfer, beſtehend in Gerechtigkeit oder gerechten Handlungen. Die Unzuläſſigkeit der erſten Auffaſſung erhellt aus dem parallelen Gliede: „vertrauet auf den Herrn," welches auch hier nicht eine äußere, ſondern eine innere Anforderung erwarten läßt, aus dem ganzen religiöſen Charakter der Pſalmen, in denen ſtets, wie bei den Propheten, im Gegenſatz gegen alles Äußerliche die innerliche Geſinnung hervorgehoben wird, und aus der Beſchaffenheit der Feinde Davids, denen es nicht an heuchleriſcher, ſondern an wahrer Frömmigkeit fehlte. Dazu kommt noch das Verhältniß dieſes Verſes zum vorigen. Iſt dort in der Abmahnung von ſittlicher Verſchuldung die Rede, ſo kann die Anmahnung hier nicht auf etwas rein Äußerliches gehen. Nicht weniger wie die erſte müſſen wir aber auch die zweite Erkl. verwerfen. Die Opfer hier von geiſtlichen Opfern zu verſtehen, berechtigen Stellen wie Pſ. 51, 18. 19 nicht. Denn der dort ausgedrückte Gegenſatz der geiſtlichen Opfer gegen die leiblichen iſt hier nicht vorhanden. Uns ſind Opfer der Gerechtigkeit weder legale Opfer, noch Opfer, beſtehend in Gerechtigkeit, ſondern gerechte Opfer, ſolche, die von einem Gerechten, oder auf Grundlage der Gerechtigkeit dargebracht werden. So kommt das: Opfer der Gerechtigkeit, unläugbar vor in Deut. 33, 19: „Leute werden laden ſie zum Berge, dort opfern Opfer der Gerechtigkeit," wo an die uneigent-

liche Auffassung der Opfer gar nicht gedacht werden kann. Die hier geforderte Qualität ging den Opfern der Feinde Davids ab, wie man dieß recht deutlich an dem Opfer Absaloms in 2. Sam. 15, 7 ff. sehen kann, welches recht eigentlich im Dienste der Ungerechtigkeit dargebracht wurde. Ganz das Richtige findet sich schon in der Berleburger Bibel: „Opfert Opfer der Gerechtigkeit, also daß ihr von Sünden und Zorn abstehet und eurer Pflicht ein Genüge thut. Denn sonst wird euer Glaube eitel und euer ganzer Dienst vergeblich seyn, ob ihr auch noch so viel opfert. Es ist nicht genug Opfer bringen, sondern sie müssen auch einen gerechten Grund haben. Wer seinen Bruder hasset, der wird keine angenehme Gabe auf den Altar bringen, sondern sein Gebet wird Sünde seyn. Der Herr hasset den Gottesdienst, der mit Ungerechtigkeit, Feindseligkeit, Beleidigung des Nächsten und Unterlassung schuldigen Gehorsams verbunden ist. Es gehört ein bußfertiges und zerknirschtes Herz zum rechten Opfer, Ps. 51, 19, und ein demüthiger und dankbarer Glaube, Ps. 50, 14. 23., daß man sich selbst zum lebendigen Opfer Gott darstelle und seine Glieder zu Waffen der Gerechtigkeit, Röm. 6, 13. 12, 1." Die hier als Basis der Opfer verlangte Gerechtigkeit soll an die Stelle des, weil gegen den Erwählten des Herrn gerichteten, sündigen Zornes treten, von dem der S. die Empörer im vor. V. abgemahnt hatte. Auf einem stillschweigenden Gegensatze beruht auch das: „vertrauet auf den Herrn." Die Empörer, in ihrem fleischlichen Sinne auf das Sichtbare gerichtet, glaubten ihrer Sache gewiß zu seyn, weil sie im Besitze aller menschlichen Hülfsmittel, David dagegen von allen entblößt war. David deckt ihnen das Trügliche ihrer Hoffnung, das Gefährliche ihrer Lage durch die Ermahnung auf, auf den Herrn zu vertrauen. Derselbe Gegensatz, der hier nur stillschweigend angedeutet ist, wird ausdrücklich hervorgehoben Ps. 12, 5. 49, 7.

Daß er wirklich hier ſtattfinde, geht aus der Vergleichung von V. 3 und V. 8 hervor.

V. 7. 8. — V. 7. Viele ſprechen: wer wird uns Gutes ſchauen laſſen? Erhebe du über uns das Licht deines Antlitzes, Herr! V. 8. Du gibſt Freude in mein Herz, mehr denn zur Zeit, da ihres Kornes und Moſtes viel iſt. — Nach der gewöhnlichen Auffaſſung findet zwiſchen V. 7 und dem Vorigen gar kein Zuſammenhang ſtatt. So bemerkt z. B. De Wette: „ohne weitere Verbindung geht der Dichter zu dem Gedanken über" u. ſ. w. Allein die ſolches behaupten, legen dadurch ſelbſt Zeugniß ab für die Unrichtigkeit ihrer Erklärung. Der S. hatte im Vor. geſagt, daß den Feinden die unerläßliche Bedingung des Heiles, das Vertrauen auf den Herrn fehle, hier ſagt er, daß er dieſe Bedingung beſitze. Während in der Noth Viele ſprechen: wer wird uns Gutes ſchauen laſſen? ſpricht er, in feſtem Gottvertrauen, erhebe über uns das Licht deines Antlitzes, o Herr. Das „wer wird uns Gutes ſchauen (d. h. deſſelben theilhaftig werden) laſſen," wofür Luther fälſchlich hat: „wie ſollte uns dieſer weiſen, was gut iſt?" nehmen mehrere Ausleger wunſchweiſe: „wer läßt uns ſchauen" für: möchte uns doch Jemand ſchauen machen. Allein die Worte ſind vielmehr Ausdruck der rath- und troſtloſen Verzweiflung, welche alle Hoffnung aufgibt, weil ihr das Sichtbare keine ſolche darbietet. Woher könnten wir wohl Hülfe erwarten? Im Himmel und auf Erden iſt Niemand, der uns helfen kann und will. Dieſer Verzweiflung des Unglaubens ſtellt David im zweiten Gliede die Hoffnung des Glaubens entgegen: Ich verzweifle nicht, wie ſo Manche, wenn das Irdiſche keine Hoffnung gewährt. Ich weiß, daß ein einziger Gnadenblick von dir, o Herr, unſere Noth wenden kann. Dem: Viele ſprechen, ſteht ein unſichtbares: ich aber ſpreche, entgegen. Er fragt nicht: wer? er weiß den Mann, der helfen kann. Viel-

leicht hat David, indem er von Vielen redet, beſonders ſeine Unglücksgefährten vor Augen, die ihm treu gebliebenen, welche, weil ſie nicht auf derſelben Höhe des Glaubens ſtanden, ſich zum Theil der Verzweiflung hingeben mochten. Doch iſt dieſe Annahme nicht grade nothwendig. Das folgende: über uns, läßt ſich auch erklären, wenn David ſich nur den Vielen entgegenſtellt, die überhaupt im Unglück verzagen. Laſſe du nur, o Herr, über mich und Alle, die ſich wie ich in menſchlich rathloſer Verlegenheit befinden, das Licht deiner Gnade leuchten, ſo iſt uns geholfen. Das נְסֵה iſt mit den meiſten Hebr. Auslegern für eine verſchiedene Schreibart ſtatt נְשֵׂא, Imper. von נשׂא, erheben, zu nehmen. Die Redensart נשׂא פנים kommt in derſelben Bedeutung vor in der Grundſtelle Num. 6, 26, dem Levitiſchen Segen, auf den David hier unverkennbar anſpielt. Unſer: erhebe über uns das Licht deines Antlitzes, o Herr, iſt combinirt aus dem: der Herr erhebe ſein Antlitz zu dir, dort in V. 26, und dem: er laſſe leuchten ſein Antlitz zu dir, in V. 25. Schon wegen dieſer Beziehung auf die Grundſtelle kann an eine andere Erkl. der Form נסה nicht gedacht werden. David weiß, daß der Herr nicht umſonſt mit dieſen Worten ſein Volk zu ſegnen geboten, er ergreift im feſten Glauben die Verheißung, die in ihnen enthalten iſt. Ähnliche Anſpielungen auf den prieſterlichen Segen ſind in den Pſalmen nicht ſelten, vergl. z. B. Pſ. 31, 17. 44, 4. 67, 2. 80, 8. „Das Licht deines Antlitzes," Mehrere: „dein lichtes, heiteres Antlitz," beſſer wohl: dein Angeſichtslicht, dein Antlitz, welches ein Licht iſt, welches über uns erhoben, uns zugewandt, wie helles Licht auch die dichteſte Finſterniß des Unglückes vertreibt, vor welchem die Nacht des Elends flieht, wie die leibliche Nacht vor der Sonne, vergl. zu Pſ. 89, 16. Das Angeſicht über Jemanden erheben, von Gott gebraucht, der hoch über uns im Himmel thront, ſ. v. a. ihn anblicken. Wen der Herr aber anblickt, den beglückt er; wer ihm mißfällig iſt, vor

dem verbirgt er ſein Antlitz, er wendet es zornig von ihm ab und überläßt ihn dem Elende und der Verzweiflung. — In V. 8. ſpricht d. S. aus, wie glücklich er ſich in dieſem Vertrauen auf den Herrn fühle. Die von dem Herrn ſelbſt in ihm erweckte Hoffnung auf die Wiederkehr ſeiner Gnade macht ihn froher mitten in der Noth, als ſeine Feinde, während ſie in dem Schooße des Glückes und Überfluſſes ſitzen. Der V. gehört noch wie V. 7, mit dem er zu einem Paare verbunden iſt, zu der Darlegung des Gottvertrauens des S. Wie innig muß daſſelbe ſeyn, wenn es ſo beſeligen kann! Der Gegenſatz iſt nicht der zwiſchen Gott (ohne ſeine Gaben), dem einzigen und höchſten Gut, das David beſaß und die Feinde entbehrten, und den vergänglichen Gütern, welche im Beſitze der Feinde ſich befanden, ſondern vielmehr der zwiſchen der auf Gott beruhenden Hoffnung auf zukünftiges Heil und dem Beſitze eines ſolchen, der ohne Gott in der Welt iſt, ja Gott zum Feinde hat. Vgl. Hab. 3, 18, wo es nach Schilderung ſchwerer Unglücksfälle heißt: „ich aber will im Herrn frohlocken, jubeln im Gotte meines Heiles.“ — „Größer als die Zeit,“ concis für: „größer als ihre Freude zu der Zeit.“ Das Suff. in דגנם und תירושם auf die Feinde zu beziehen. Das Vielſeyn des Getreides und des Moſtes individualiſirende Bezeichnung des Überfluſſes und des Glückes. Auf den erſten Anblick ſcheint grade dieſe individualiſirende Bezeichnung zu den Verhältniſſen in der Abſalomiſchen Zeit nicht recht zu paſſen, und wirklich hat De Wette hieraus einen Grund gegen die Abfaſſung in der Abſalomiſchen Zeit entnommen. Allein man vergl. nur 2. Sam. 16, 1. 2, und man wird ſich überzeugen, daß dieſer Zug für jene Zeit grade vortrefflich paßt. David wurde auf ſeiner Flucht durch die Wohlthätigkeit eines ſeiner Unterthanen erhalten: Zibah brachte Brot und Wein, zu eſſen und zu trinken für ihn und ſeine Leute in der Wüſte.

V. 9. In Frieden lege ich zugleich schlafen mich und schlafe ein. Denn Du Herr lässest mich alleine, sicher wohnen. — Der Glaube des S. zieht aus allem Vorhergehenden das Resultat. Es ist das, daß er unter dem Schutze des Herrn in allen ihn umgebenden Gefahren sicher ruhen wird. In Frieden, sicher und ohne etwas fürchten zu dürfen, will ich mich zugleich schlafen legen und werde einschlafen. Das שכב ist nicht in der Bed. schlafen, sondern in der, wie die Vergl. des Arab. zeigt, ursprünglichen und vorherrschenden Bed. einschlafen, Gen. 2, 21. 41, 5. 1. Kön. 19, 5 u. s. w. zu nehmen. Nur dann ist das: zugleich ganz an seiner Stelle. Nur wer sich in vollkommener Sicherheit befindet, schläft gleich ein, wenn er sich niederlegt. Das zweite Gl. erklären viele Ausl.: Denn du, Herr, allein wirst mich sicher wohnen machen, du wirst mir gewähren, was mir der Beistand der ganzen Welt nicht gewähren könnte; du wirst mich gegen meine Feinde beschützen und mir Ruhe und Sicherheit gewähren. David stelle hier seine jetzige Lage seiner früheren entgegen. Calvin: „Er rühmt sich, der Schutz Gottes reiche ihm also hin, daß er unter ihm nicht weniger sicher schlafe, als wenn er überall viele Wachen um sich habe, oder von allen Seiten her durch viele Genossen geschützt sey.“ Andere dagegen beziehen das alleine nicht auf Gott, sondern auf den S.: du o Herr lässest mich alleine (und) sicher wohnen, indem sie eine Beziehung annehmen auf Num. 23, 9. Deut. 33, 28: „Und Israel wohnt sicher, allein der Quell Jakobs in einem Lande von Korn und Most,“ vergl. über diese Grundstellen und die von ihr abhängigen meine Schrift über Bileam S. 86. De Wette macht Sachs zum Urheber dieser letzteren Erkl. Sie findet sich aber schon bei mehreren älteren Ausl. z. B. bei Venema. Auch Luther hebt die Beziehung auf Deut. 33, 28 sehr stark hervor, obgleich er übersetzt: „Denn du Herr alleine lässest mich sicher wohnen.“ Wel-

cher Spruch — ſagt er — hin und wieder gemein iſt in den Propheten, als wollte er ſagen: wahrlich Herr, in dem, daß ich ſicher wohne, hältſt du mir, was du verheißen haſt durch Moſes: Iſrael wird ſicher alleine wohnen.“ Daß nun das „alleine“ wirklich auf die Abſonderung des S. von ſeinen Feinden und die Sicherung gegen ihre Angriffe zu beziehen ſey, dafür entſcheidet Deut. 33, 28 um ſo mehr, da auf dieſe ſelbe St. ſchon die Erwähnung von Korn und Moſt im vor. Verſe anſpielt, da auf einen Ausſpruch des Pent. auch das: „du läſſeſt mich ſicher wohnen“ zurückweiſt, und da auf dem Pent. auch das: „erhebe über uns das Licht deines Antlitzes,“ in V. 7 beruht. Es hat aber, wenn man dieſer Erkl. allein und mit Ausſchließung der andern folgt, etwas Hartes, daß das „allein“ und das „ſicher“ ſo loſe und unverbunden nebeneinander geſtellt wird. Dieſe Schwierigkeit ſchwindet, wenn man, beide Erklärungen mit einander verbindend, annimmt, daß der S. einen Doppelſinn beabſichtigt habe: du o Herr läſſeſt mich alleine, ſicher wohnen, für: du allein, o Herr (vergl. Deut. 33, 12), läſſeſt mich allein und ſicher wohnen. Das: du läſſeſt mich wohnen, ruft ſchon durch ſeine Fremdartigkeit die Ahndung des Vorhandenſeyns einer Grundſtelle hervor, und wir finden dieſe in Lev. 25, 18. 19: Ihr ſollt thun meine Geſetze und meine Rechte ſollt ihr halten, dann wohnet ihr im Lande ſicher. Und das Land gibt ſeine Frucht und ihr eſſet ſie zur Sättigung, und wohnet ſicher, ישבתם לבטח. Mit Recht eignet ſich David die Verheißungen zu, die urſprünglich ſich auf Iſrael beziehen. Was von dem Ganzen, das gilt auch von dem Einzelnen, in dem die Idee des Ganzen lebendig geworden, ſo wie man wiederum von dem Einzelnen zu dem Ganzen aufſteigen kann.

Pſalm 5.

Wir machen den Anfang hier mit einer Beleuchtung des אל הנחילות der Überſchrift. Daſſelbe hat eine dreifache Erklärung erfahren. 1. Nach dem Chald. und der Mehrzahl der neueren Ausl. bezeichnen dieſe Worte die Inſtrumente, in deren Begleitung der Pſ. öffentlich aufgeführt werden ſollte; נחילה ſoll gleichbedeutend ſeyn mit dem angeblich verwandten חליל, Flöte. Dagegen ſpricht aber, daß ſich ſonſt nirgends eine Spur von einer Berührung zwiſchen den beiden Wurzeln חלל u. נחל findet; ferner, daß die Inſtrumente nie in den Überſchriften mit אל eingeführt werden; endlich, daß der Flöte, obgleich ſie in 1. Sam. 10, 5 unter den Inſtrumenten der Prophetenſchüler vorkommt, doch nie als Beſtandtheil der heiligen Tempelmuſik gedacht wird, ſpeciell nie unter den Inſtrumenten, deren man ſich zur Begleitung des Pſalmengeſanges bediente. Gewöhnlich wird in der letzteren Beziehung nur der Saiteninſtrumente gedacht, vgl. außer den Überſchriften, Pſ. 92, 4. 49, 5. 150; die Poſaune, deren man ſich nur bei feierlichen Lobgeſängen bediente, wird in Pſ. 47, 6. Pſ. 81, 4. Pſ. 98, 6 u. Pſ. 150 erwähnt, die Flöte wird nie genannt, auch nicht in der Aufzählung der Inſtrumente in Pſ. 150. 2. Andere nehmen an, daß die Worte auf ein anderes Lied hinweiſen, nach deſſen Melodie der Pſ. abgeſungen werden ſollte, ſo Abenesra, Hitzig: „nach die Erbſchaft.“ Allein eine genaue Prüfung der Überſchriften liefert das Reſultat, daß in ihnen kein einziger irgend geſicherter Fall der Art vorkommt, und nur im äußerſten Nothfall alſo dürften wir uns hier zu einer Annahme entſchließen, die ſo ſehr aller ſicheren Analogie entbehrt. 3. Andere nehmen an, daß die Worte den Gegenſtand des Pſ. bezeichnen. So alle Griech. Überſ., welche alle die Worte durch: über die Erbin, ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης, wiedergeben, die Vulg.: super ea, quae haeraditatem consequitur,

und Luther: für das Erbe, welches er also erklärt, „daß nach dem Titel dieß der gemeine Verstand des Ps. sey, daß er bete für das Erbe Gottes, daß er begehre, das Volk Gottes seinem Herrn zu behalten und zu bewahren.“ Im Allgemeinen spricht für die Annahme, daß die Worte den Gegenstand des Ps. bezeichnen, die Wahrnehmung, daß bei weitem die meisten dunkeln und schwierigen Angaben der Überschriften sich bei näherer Untersuchung als räthselhafte Bezeichnungen des Inhaltes und Gegenstandes kund geben, die namentlich David sehr liebte. Speciell spricht hier für diese Deutung, daß das אל in dem einzigen Falle, wo es außerdem noch in den Überschriften vorkommt, in Ps. 80, ebenfalls den Gegenstand einführt. Diese Erklärung wird also vorzuziehen seyn, sobald das נחילות eine Erklärung zuläßt, wonach es eine passende Bezeichnung des Gegenstandes des Ps. abgibt. נחל heißt erwerben, besitzen, das Femin. des Adj. mit pass. Bed. kann also nur heißen, das Erworbene, Besessene, im Plur. die Besitzthümer, die Loose, vergl. Hiob 7, 3. Nun beschäftigt sich aber der ganze Ps. mit einem doppelten Loose, dem des Gerechten und dem des Sünders, dem Heile, was dem ersteren und dem Elende, was dem letzteren von Gott zugetheilt wird, und es läßt sich wohl, falls sie mit einem Worte gegeben werden sollte, keine passendere Bezeichnung des Inhaltes denken, als die „über die Loose.“

Nach einem Eingange in V. 2. 3, worin der S. den Herrn bittet, daß er sein Gebet hören und erhören möge, und eben damit sich in die rechte Stimmung des Betenden versetzt, folgt dieß Gebet selbst in zwei gleich langen Strophen, jede von fünf Versen, V. 4—8 und V. 9—13, die sich sachlich parallel gehen, beide denselben Inhalt haben und sich nach ihren einzelnen Theilen entsprechen. In der ersten Strophe bittet der Sänger den Herrn, daß, wie er eile zu ihm zu beten — es sey dieß am Morgen sein erstes Geschäft — so Er (der Herr) eilen möge, ihm zu

helfen

helfen gegen ſeine Feinde, V. 4, gründet dieſe Bitte in V. 5—7 darauf, daß Gott als der Heilige und Gerechte die Sünde und den Sünder haſſe und ihm Untergang bereite, und ſpricht in V. 8 die Hoffnung und die Zuverſicht aus, daß er, der Gerechte, durch Gottes Gnade errettet, ihm danken werde in ſeinem Tempel. Die zweite Strophe, gleichſam die zweite Tafel des wie der Dekalog in der Zehnzahl ſich vollendenden Gebetes, beginnt wieder in V. 9 mit der Bitte um Heil für den Sänger in ſeinem Kampfe mit den Widerſachern, darauf folgt wieder in V. 10. 11 die Begründung, hinweiſend auf der Feinde Verderbtheit, welche Gott zum Gerichte über ſie und zur Herbeiführung ihres Unterganges auffordere, und den Beſchluß bildet auch hier wieder in V. 12. 13 der Ausdruck freudiger Hoffnung für den Gerechten, den Gott nicht anders als ſegnen könne. — Die einzige formelle Ungleichheit iſt die, daß in der erſten Strophe die Begründung der Bitte und die darin enthaltene Schilderung des Looſes des Böſen drei Verſe einnimmt, in der zweiten Strophe zwei Verſe, dagegen die Hoffnung und die Schilderung des Looſes des Gerechten in der erſten Strophe einen Vers, in der zweiten Strophe zwei Verſe. Da den Gerechten zur Hoffnung zu erheben den eigentlichen Zweck des Pſ. bildet, ſo iſt es ganz natürlich, daß er mit einem volleren Ausdruck derſelben ſchließt. — Das Ganze vollendet ſich in der Zwölfzahl, die Schilderung der Bosheit der Böſen beidemal in der Siebenzahl. Der Gottesnamen ſind ſechs, fünfmal Jehovah, entſprechend den fünf Verspaaren der Hauptmaſſe, und einmal Elohim, entſprechend dem Verspaare der Einleitung. Zu Anfang der drei Theile des Pſ. und außerdem nur noch zum Schluſſe des Ganzen wird Jehovah angeredet. Die Gottesnamen ſtehen regelmäßig von zwei zu zwei Verſen, ſo daß alſo ihre Sechszahl im Verhältniß zur Zwölfzahl der Verſe nicht zufällig ſeyn kann.

Mit Recht bezeichnet Venema den Pſ. als ein „ausgezeichnetes Zeugniß der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit in Ver-

theidigung und Beglückung der Frommen und in Ausschließung der Bösen aus seiner Gemeinschaft und ihrer Vernichtung." Er irrt aber, wenn er meint, diese Wahrheiten werden in ihm ganz im Allgemeinen vorgetragen, ohne einen subjectiven Ausgangspunkt, ohne daß eine Bedrängung des Gerechten durch gottlose Feinde die Darlegung dieser Wahrheiten veranlaßt habe, eine Meinung, in der ihm schon Luther vorangegangen ist, welcher sagt: „Dieß ist gewiß, daß in diesem Psalme nicht gehandelt wird von äußerlichem Leid und Widerwärtigkeit, es lautet auch kein Wort darauf im ganzen Psalm, sondern alle Klage ist gerichtet wider die Gottlosen, wider die Bösen und wider die Übelthäter. Darum dünket mich, daß dieß die Summa und das Vornehmste sey in diesem Psalme, daß der Prophet bete wider die Heuchler, wider die verführerischen Werkheiligen und falschen Propheten, die das Volk Gottes und das Erbe Christi mit ihren menschlichen Satzungen verführen." Daß der Ausgangspunkt eine feindliche Bedrängung, zeigt das „wegen meiner Widersacher" in V. 9, zeigt das „denn" in V. 5, und ebenso das „denn" in V. 10. Wenn der S. seine Bitte um Erhörung und um Heil auf die Verworfenheit der Bösen gründet, so setzt dieß voraus, daß die Bösen zugleich seine Feinde. Er sagt nicht, wie er nach jener Hypothese sagen müßte: segne die Gerechten, vernichte die Bösen, sondern er sagt: wegen der Bosheit der Bösen stürze sie, und errette dadurch den Gerechten. Was zu jener Hypothese verleitet hat und ihr Schein gibt, ist, daß der S. als Hoffnungsgrund für den Gerechten hier speciell hervorheben wollte, daß seine Feinde im Allgemeinen Böse sind, während anderwärts dasjenige besonders hervorgehoben wird, was sie als Feinde verüben, dort: errette mich von ihnen, denn sie thun mir Unrecht, hier: errette mich von ihnen, denn sie sind böse, ich aber gerecht, und du kannst nach deinem Wesen nicht anders als den Bösen verderben und den Gerechten segnen. Die Verfasser der Psalmen theilen den Schatz des Trostes, über den

Gott ſie als Haushalter geſetzt hat, in einzelnen Gaben aus, heben bald dieß bald jenes Moment ausſchließlich hervor. Wie hier z. B. das Moment hervorgehoben wird, daß des Sängers Feinde zugleich Empörer wider Gott, denen er nicht ohne ſich ſelbſt zu verläugnen den Sieg laſſen kann, der S. dagegen ein Gerechter, daß Gott unmöglich die unabänderlich beſtimmten und ewig geſchiedenen Looſe des Gerechten und des Böſen mit einander verwechſeln oder vermengen könne, ſo bildet in Pſ. 6 den Hoffnungsgrund die äußerſt klägliche Lage, in welche der Sänger durch ſeine Feinde verſetzt worden iſt. Um es kurz zu ſagen, der Sänger richtet den leidenden Gerechten auf durch die Hinweiſung auf die unwandelbare göttliche Gerechtigkeit, welche dafür ſorgt, daß der Böſe und daß der Gerechte jeder ſein eigenthümliches Loos erhält. Er weiſt ihn darauf hin, daß ſeine Errettung aus der Hand ſeiner Feinde ſo unzweifelhaft gewiß iſt, als Gott ſich ſelbſt nicht verläugnen und nicht laſſen kann.

Die Überſchrift legt den Pſ. David bei, und daß gegen dieſe Angabe keine Inſtanz aus V. 8 entnommen werden könne, wo das Haus und der Tempel des Herrn erwähnt wird, werden wir zu dieſem V. zeigen. Was Hitzig gegen die Davidiſche Abfaſſung geltend macht, die langſame Bewegung und die Breite des Ausdruckes, hat, ſofern es überhaupt begründet iſt, nur gegen diejenigen Beweiskraft, welche eine individuelle Veranlaſſung des Pſ. annehmen. Den raſchen Gang und die Lebhaftigkeit der Empfindung, welche wir meiſt in den aus individueller Veranlaſſung hervorgegangenen Davidiſchen Pſalmen wahrnehmen, vermiſſen wir hier freilich.

Mehrere Vertheidiger der Davidiſchen Abfaſſung haben es allerdings verſucht, eine ſolche individuelle Veranlaſſung hier nachzuweiſen, gewöhnlich in der Empörung Abſaloms, allein dieß Beſtreben erweiſt ſich als völlig vergeblich. V. 8, den man mit 2. Sam. 15, 25 combiniren möchte, iſt durchaus allgemeinen

Inhalts, und enthält nur ſolches, was jeder Gerechte ausſprechen konnte. Von individueller Beziehung iſt in dem ganzen Pſ. auch nicht die geringſte Spur. Und was die Hauptſache iſt, daß der Sänger nicht aus ſeiner Perſon, ſondern aus der des Gerechten redet, ihm die Worte in den Mund legt, die er in Zeiten der Bedrängung ſprechen ſoll, das wird klar aus dem Schluſſe in V. 12 und 13, wo an die Stelle des: ich, diejenigen treten, die auf den Herrn vertrauen, die ſeinen Namen lieben, die Gerechten. Der Pſ. iſt alſo im eigentlichſten Sinne ein Lehrpſalm.

Seine Stellung verdankt der Pſ. wahrſcheinlich dem Umſtande, daß er nach V. 4 zum Morgengebete beſtimmt war. So ſchien er ſich paſſend an Pſ. 3 und 4 anzuſchließen, welche Abendgebete enthalten. Delitzſch will die Zuſammenordnung bloß aus der Übereinſtimmung in dem: denn du, Herr, in dem Schluſſe beider Pſ. erklären.

V. 2. 3. — V. 2. Meine Worte vernimm Herr, verſtehe mein Sinnen. V. 3. Horch auf meinen Klageruf, mein König und mein Gott, denn zu dir bete ich. — Das הגיגי, was außerdem nur noch Pſ. 39, 4 vorkommt, iſt abzuleiten von הגג, gleichbedeutend mit הגה. Man hat keinen Grund, hier die gewöhnliche Bed. ſinnen zu verlaſſen, die auch in Pſ. 39 ganz paſſend iſt, vielmehr wird dieſelbe durch den Zuſammenhang begünſtigt. David ſetzt zuerſt das allgemeine „meine Worte.“ Dieß theilt er dann in zwei Hälften, die leiſe und die laute, das ſtille Klagen des Herzens, die unausſprechlichen Seufzer, welche der verſteht, der die Herzen erforſcht, von denen Paulus in Röm. 8, 26. 27 redet, und das laute Geſchrei der geängſteten Seele um Hülfe im folg. V. Das בין nicht etwa mit Luther und den meiſten neueren Ausl. „bemerken, beachten“, welche Bedeutung das Verbum, wo es mit dem Accuſ. conſtruirt wird, nie hat, ſondern vernehmen, für welche Bedeutung auch, wie ſchon Muis erkannte, die Verbindung mit

dem Sinnen ſpricht. — In V. 3 gibt die Anrede: mein König und mein Gott den Grund an von des S., oder des Gerechten Berechtigung Hülfe zu verlangen und von ſeiner Hoffnung auf ſie. König wird Gott hier nicht wegen ſeiner allmächtigen Herrſchaft über die ganze Erde genannt, ſondern wegen ſeines ſpeciellen Verhältniſſes zu Iſrael. Als König kann Gott nicht zugeben, daß in ſeinem Reiche die Bosheit triumphire, als der, den der Gerechte ſeinen König nennen kann, muß er ihn ſchützen. Dieſe Anreden enthalten daher eine aus dem Glauben hervorgehende, freimüthige Erinnerung Gottes an ſeine Schuldigkeit zu helfen, die zugleich eine Ermahnung des S. an ſich ſelbſt iſt, ſeiner Hülfe zu vertrauen. Eine andere Erinnerung liegt in dem: denn zu dir bete ich, wo ſich das כי auf den vorhergehenden Imperativ bezieht. „David," bemerkt Calvin, „geht von dem allgemeinen Grundſatze aus, daß die, welche Gott in ihren Nöthen anrufen, nie von ihm zurückgeſtoßen werden. Er ſtellt ſich den Ungläubigen entgegen, welche im Unglück, Gott hintanſetzend, entweder ihren Schmerz in ſich freſſen, oder bei Menſchen ſich beklagen, unwürdig dadurch, daß Gott ſie beachte."

V. 4—8. — V. 4. Herr, am Morgen mögeſt du hören meine Stimme, am Morgen ordne ich dir und ſchaue aus. V. 5. Denn du biſt kein Gott, dem Bosheit gefällt, nicht wohnet bei dir der Böſe. V. 6. Nicht treten Übermüthige vor deine Augen, du haſſeſt alle Übelthäter. V. 7. Du vernichteſt die Lügen reden, den Mann des Blutes und Truges verabſcheut der Herr. V. 8. Und ich, durch deine große Gnade werde kommen zu deinem Hauſe, anbeten zu deinem heiligen Tempel in deiner Furcht. — So wie vorher der Sänger den Herrn zur Hülfeleiſtung überhaupt aufgefordert hatte, ſo verlangt er in V. 4 von ihm die Beſchleunigung derſelben. Es iſt, ſagt er, ſobald ich erwache, mein erſtes Tagewerk, zu dir

zu flehen, ſo eile du denn auch, mir zu helfen. Vergl. in Pſ. 143 das: „laß mich hören am Morgen deine Huld“ in V. 8, mit dem: „eilends erhöre mich“ in V. 7. Daß das תשמע optat. zu faſſen, nicht mit Hitzig durch: hörſt du, zu überſetzen iſt, erhellt aus der Analogie des correſpondirenden neunten Verſes, wo der Imper. ſteht, eben ſo auch aus dem entſprechenden: ich ſchaue aus, welches der Sache nach ebenfalls eine Bitte enthält. Das ערך, ordnen, ſteht von dem Ordnen des Holzes auf dem Altar in Gen. 22, 9. Lev. 1, 7. 1. Kön. 18, 33, der Brote auf dem heiligen Tiſche, Lev. 24, 8, vergl. Ex. 40, 23. Lev. 24, 6. Der Stoff, welcher geordnet wird, ſind hier die Worte des Gebetes, doch iſt das: ich will ordnen, nicht einfach ſ. v. a. ich will zu dir richten, ſondern das Gebet wird, wahrſcheinlich mit ſpecieller Anſpielung auf die Schaubrote, als eine geiſtliche Oblation bezeichnet, welche der Sänger gleich mit dem Beginn des Tages für den Herrn anrichtet. Deßhalb heißt es auch: dir, nicht an dich. Ganz falſch iſt die Behauptung, daß das ערך ſich richten bedeuten könne. Luther überſ.: will ich mich zu dir ſchicken, und erklärt: „daß ich mich Gott will lehren laſſen und mich Gott laſſen führen.“ Das צפה speculari, nämlich ob die Erhörung, die Hülfe herannaht. Nachdem der Sänger das Seinige gethan, erwartet er nun gläubig, daß Gott auch das Seine thun werde. Das Bild von denjenigen entnommen, die bei feindlicher Bedrängung von hoher Warte umſchauen, ob Hülfe ſich naht. Vergl. Hab. 2, 1, wo daſſelbe Bild weiter ausgeführt iſt. Micha 7, 7: „und ich, im Herrn will ich ausſchauen, harren auf den Gott meines Heiles, hören wird mich mein Gott.“ Die Berleb. Bibel: „Wacht halten muß man, wenn man etwas von Gott haben will, und auf das erwünſchte Jawort der Erhörung mit Verlangen warten, auch ſich nach der Hülfe ſtätig umſehen, und in ſich Acht geben auf das, was der Herr etwa reden möchte.“ Unſer Vers zeigt, daß dieſer

Pſalm ein Morgengebet iſt, ſo wie die beiden vorigen Pſalme Abendgebete enthielten. Daß die Frommen unter Iſrael zu denſelben drei Zeiten beteten, welche auch die chriſtliche Kirche dem Gebete geweiht hat, erhellt aus Pſ. 55, 18: „Abends und Morgens und Mittags will ich ſinnen und klagen, ſo hört er meine Stimme;“ des Morgengebetes wird allein gedacht in Pſ. 88, 14: „und ich ſchreie zu dir, Herr, und am Morgen ſoll dich mein Gebet überraſchen.“ — Das denn, welches V. 5—7 an V. 4 anknüpft, erklärt ſich nur dann, wenn als der nicht ausdrücklich bezeichnete Gegenſtand der Bitte des Sängers und ſeiner ſehnſüchtigen Erwartung ſeine Errettung von ſeinen Feinden betrachtet wird: höre mein Gebet um Errettung von meinen Feinden; denn du biſt nicht ein Gott, dem Bosheit gefällt u. ſ. w. Meine Feinde aber ſind Böſe. So mußt du ſie ſtürzen und mich retten. Auf die Siebenzahl in der Bezeichnung der Bosheit macht ſchon Luther aufmerkſam: „Mit ſieben Namen beſchuldigt der Prophet die gottloſen Prediger und ihre Jünger, die Werkheiligen.“ An einen Zufall kann um ſo weniger gedacht werden, da die Siebenzahl auch in V. 10 und 11 wiederkehrt. — Das יְגֻרֶךָּ iſt nicht etwa mit mehreren Ausl. zu betrachten als ſtehend für יגור עמך, ebenſo wenig iſt der Accuſ. mit Ewald daraus zu erklären, daß wohnen hier ſtehe für vertraut ſeyn, Jemanden als Freund kennen; denn in anderen Stellen, wie Pſ. 120, 5, wo das Verbum ebenfalls mit dem Accuſ. vorkommt, iſt dieſe Modification der Bedeutung unzuläſſig. Es findet ſich dort von ſolchen, die gezwungen und ungern bei Jemandem wohnen. Die Conſtruction erklärt ſich vielmehr daraus, daß die Perſon als ihr Beſitzthum mit in ſich begreifend gedacht wird: „den Herrn bewohnen,“ für: das Haus des Herrn bewohnen. Dieſe Annahme erhält eine gewichtige Beſtätigung dadurch, daß grade das גור באהל יהוה, wohnen im Zelte des Herrn, den Herrn bewohnen, wodurch wir das גור יהוה erklären, gewöhnlich

haben sie sich empört, sondern der ... dem, der Gott
schaft gegen Menschen und der ... Das Fut. ...
Feinde muß Untergang treffen, ... as, was
dessen heilige Rechte sie mit F... ar
Gott seyn, wenn er sie unge...
des V. sind zugleich eben...
Sänger bittet nur um d... z. ...
setzung, daß seine Fe... ...mlich rein...
Ps. 7, 13 ausdrückli... ..., ist es, wenn man ...
Fällen hinzuzudenke... regiert vom Verbo (De
muß: das schuldig... nicht das Bedeckende, sondern
Grundlage, und ..., wie alle Verba des Bedeckens,
und thun mu... ...ccus. construirt. Das תעטרנו ist
wünschen. ...at. in Hiph. mit Rosenm. zu nehmen,
„Der Pro... ...orhanden. Das Hiph. kommt nie in der
sieht, da... ...der krönen, sondern nur an einer einzigen
gend, ...3, 8, als Denomin. von עטרה, Krone, in der
den ... ...onen ausspenden" vor. Nicht ganz richtig Luther:
V. ...onest ihn mit Gnade. Die Bed. krönen gehört nicht dem
kö... ...al, sondern nur dem Piel an.

Psalm 6.

Von Feinden umgeben fleht der Sänger zu Gott um Hülfe. V. 2—8. Er erhält von Gott die Versicherung, daß er ihn erhören werde, und fordert seine Feinde auf, von ihren Unternehmungen abzustehen, da der Herr ihm seinen Schutz zugesagt. V. 9—11. Die bezeichneten zwei Haupttheile treten deutlich hervor. Köster theilt den ersteren in drei Strophen, 2—4, 5 und 6, 7 und 8, so daß das Maß wäre 3. 2. 2. 3. Besser

Feinde. Eben so auch in dem: in der Größe deiner Gnade ein Gegensatz gegen den Abscheu des Herrn vor den Sündern im vorigen Verse, verbunden mit einer Hindeutung auf die Größe der Noth, welche durch menschliche Mittel unabwendbar, eine besonders ausgezeichnete Erweisung der göttlichen Hülfe erfordert. Während meine Feinde, die der Herr verabscheut, untergehen, werde ich, den er als seinen frommen Verehrer liebt, nicht durch meine eigne Kraft, sondern durch die Größe seiner Gnade u. s. w. Schon dieser Gegensatz gegen den Abscheu des Herrn vor den Gottlosen zeigt, wie falsch Einige erklären: „in der Größe der Liebe gegen dich." Diese Erklärung hat aber nicht einmal sprachliche Rechtfertigung. חסד יהוה ist nie Liebe zu Gott, sondern ohne Ausnahme die Gnade Gottes gegen die Seinen. Gegen diese Erkl. spricht auch Ps. 69, 14. 17, wo die „Fülle der Güte" als die Ursache der Errettung erscheint. Das Kommen zum Hause Gottes und das Anbeten zu seinem heiligen Tempel kommt hier nur nach seiner Veranlassung, nur insofern in Betracht, als es den Zweck hat, dem Herrn für seine Errettung zu danken, und diese voraussetzt. Vergl. Ps. 66, 13: „kommen will ich in dein Haus mit Brandopfern, bezahlen dir meine Gelübde." Das: in deiner Furcht, entspricht dem: in der Fülle deiner Gnade. Die Furcht Gottes, die Ehrfurcht vor ihm, ist die Frucht der Offenbarung der Fülle der Liebe, der Kundgebung seiner Herrlichkeit in der Errettung des Sängers. Als Product der Manifestationen Gottes kommt die Furcht nicht selten vor, z. B. Gen. 28, 17, wo es, nachdem über eine gnadenreiche Kundgebung Gottes berichtet worden, heißt: und Jakob fürchtete sich und sprach: wie furchtbar ist dieser Ort, Hab. 3, 2: o Herr ich vernahm die Kunde (die Nachricht von deinen herrlichen Thaten für dein Volk), fürchtete mich. Völlig verfehlt ist der Sinn dieses V. von De Wette u. A., welche ihn so bestimmen: „im Gegensatze gegen die Gottlosen preist sich der Dichter glücklich, daß er zu denen

der Gottesnamen in dem zweiten Theile, dem Ausdrucke der Hoffnung und Zuversicht, wird man um so weniger abgeneigt seyn, eine Beziehung auf den ebenfalls den Gottesnamen dreifach wiederholenden Mosaischen Segen, dessen Erfüllung an sich hier der S. triumphirend verkündet, zu erkennen, da auf denselben in Ps. 4, 8 und sonst noch vielfach in den Psalmen wörtlich angespielt wird.

Die Überschrift legt den Psalm David bei und sicher spricht nichts gegen die Richtigkeit dieser Angabe. Was David so groß macht, das tiefe Gefühl seiner Sünden und seiner Unwürdigkeit vor Gott, verbunden mit dem festen Vertrauen, daß Gott seine Gnade denen nicht entziehe, die ihn mit gebrochenem Herzen darum bitten, wird in ihm ausgesprochen. Hitzig zwar behauptet, der Psalmist zeige einen anderen Charakter als den Davids, einen verzagten Geist, der sich leicht in Schrecken setzen läßt, eine weiche, zerflossene Seele, gewiß nicht die eines Kriegers; David habe sich in Todesgefahr nicht so unmännlich betragen, immer blicke bei ihm, was hier nicht der Fall sey, ein lebendiges Gottvertrauen hindurch. Fangen wir bei dem letzten Punkte an, so wird, daß der S. nicht trostloser Verzweiflung sich hingibt, sondern ein lebendiges Gottvertrauen hat, schon dadurch erwiesen, daß er seine zuversichtliche Bitte um Hülfe an den Herrn richtet. Wer dasselbe aber auch in der Bitte verkennen könnte, dem muß es doch in dem zweiten Theile, welcher nichts athmet als triumphirende Zuversicht, unverkennbar entgegentreten. Daß aber bei David, wenn schwere Leiden ihn trafen, der natürliche Mensch nicht weniger verzagte, wie bei dem Sänger, das läßt sich leicht aus seiner Geschichte zeigen. Nach 1. Sam. 30, 6 wurde „David sehr angst, aber er stärkte sich in dem Herrn seinem Gott.“ Nach 2. Sam. 12, 16 ff. fastet und weint er sieben Tage lang, als ihm der Prophet den Tod seines Kindes angesagt. Nach 2. Sam. 15, 30 geht er

weinend, mit bedecktem Haupte und baarfuß den Ölberg heran, alles Züge, die zu dem Ideale eines großen Mannes, wie die Welt es sich bildet, nicht passen. Das ganze Argument beruht auf der Übertragung dieses Ideals auf ein durchaus fremdartiges Gebiet. Jene vermeintliche Seelengröße, die das Leid als ein Spiel betrachtet, über das man sich mit männlichem Muthe hinwegsetzen muß, ist auf dem Boden der Schrift nicht zu finden, auf ihm treten uns überall verzagte Geister, weiche und zerflossene und nur in Gott getröstete und gestärkte Herzen entgegen. Diese Thatsache beruht auf mehr als einem Grunde. 1. Das Leiden hat für die Glieder der Gemeinde Gottes eine ganz andere Bedeutung, wie für die Welt. Während die letztere in ihm nur ein Product des Zufalls erkennt, über das man sich mit männlichem Geiste hinwegsetzen muß, erkennt der Fromme in jedem Leiden eine Schickung des zürnenden Gottes, eine Heimsuchung seiner Sünden. Dieß ist für ihn der eigentliche Stachel des Leidens, dadurch erhält es seine Mark und Bein durchdringende Kraft. „Recht Sünde fühlen — sagt Luther — ist Marter über alle Marter.“ Wer so das Leben betrachtet, der kann nicht ohne Gottlosigkeit auch nur versuchen, es in den Wind zu schlagen. Er muß es als seine Aufgabe betrachten, es sich zu Herzen gehen zu lassen, und wenn dieß nicht der Fall ist, so muß eben das wieder Gegenstand seines tiefen Kummers seyn. Sich aus dem Leiden nichts machen, heißt nach der Anschauung der Schrift sich aus Gott nichts machen. 2. „Zartes Herz, tiefer Schmerz.“ Lebendige Frömmigkeit macht das Herz weich und zart, verfeinert alle seine Empfindungen, und nimmt somit die Widerstandskraft, welche die Welt durch die Rohheit ihres Herzens besitzt. Bei dem Frommen brechen eine Menge von Schmerzensquellen hervor, die bei dem Gottlosen verschlossen sind. Die Liebe wird durch den Haß viel tiefer verwundet, als der Haß, die Gerechtigkeit sieht die Bosheit in einem ganz an-

der Gottesnamen in dem zweiten Theile, dem Ausdrucke der Hoffnung und Zuversicht, wird man um so weniger abgeneigt seyn, eine Beziehung auf den ebenfalls den Gottesnamen dreifach wiederholenden Mosaischen Segen, dessen Erfüllung an sich hier der S. triumphirend verkündet, zu erkennen, da auf denselben in Ps. 4, 8 und sonst noch vielfach in den Psalmen wörtlich angespielt wird.

Die Überschrift legt den Psalm David bei und sicher spricht nichts gegen die Richtigkeit dieser Angabe. Was David so groß macht, das tiefe Gefühl seiner Sünden und seiner Unwürdigkeit vor Gott, verbunden mit dem festen Vertrauen, daß Gott seine Gnade denen nicht entziehe, die ihn mit gebrochenem Herzen darum bitten, wird in ihm ausgesprochen. Hitzig zwar behauptet, der Psalmist zeige einen anderen Charakter als den Davids, einen verzagten Geist, der sich leicht in Schrecken setzen läßt, eine weiche, zerflossene Seele, gewiß nicht die eines Kriegers; David habe sich in Todesgefahr nicht so unmännlich betragen, immer blicke bei ihm, was hier nicht der Fall sey, ein lebendiges Gottvertrauen hindurch. Fangen wir bei dem letzten Punkte an, so wird, daß der S. nicht trostloser Verzweiflung sich hingibt, sondern ein lebendiges Gottvertrauen hat, schon dadurch erwiesen, daß er seine zuversichtliche Bitte um Hülfe an den Herrn richtet. Wer dasselbe aber auch in der Bitte verkennen könnte, dem muß es doch in dem zweiten Theile, welcher nichts athmet als triumphirende Zuversicht, unverkennbar entgegentreten. Daß aber bei David, wenn schwere Leiden ihn trafen, der natürliche Mensch nicht weniger verzagte, wie bei dem Sänger, das läßt sich leicht aus seiner Geschichte zeigen. Nach 1. Sam. 30, 6 wurde „David sehr angst, aber er stärkte sich in dem Herrn seinem Gott.“ Nach 2. Sam. 12, 16 ff. fastet und weint er sieben Tage lang, als ihm der Prophet den Tod seines Kindes angesagt. Nach 2. Sam. 15, 30 geht er

weinend, mit bedecktem Haupte und baarfuß den Ölberg heran, alles Züge, die zu dem Ideale eines großen Mannes, wie die Welt es sich bildet, nicht passen. Das ganze Argument beruht auf der Übertragung dieses Ideals auf ein durchaus fremdartiges Gebiet. Jene vermeintliche Seelengröße, die das Leid als ein Spiel betrachtet, über das man sich mit männlichem Muthe hinwegsetzen muß, ist auf dem Boden der Schrift nicht zu finden, auf ihm treten uns überall verzagte Geister, weiche und zerflossene und nur in Gott getröstete und gestärkte Herzen entgegen. Diese Thatsache beruht auf mehr als einem Grunde. 1. Das Leiden hat für die Glieder der Gemeinde Gottes eine ganz andere Bedeutung, wie für die Welt. Während die letztere in ihm nur ein Product des Zufalls erkennt, über das man sich mit männlichem Geiste hinwegsetzen muß, erkennt der Fromme in jedem Leiden eine Schickung des zürnenden Gottes, eine Heimsuchung seiner Sünden. Dieß ist für ihn der eigentliche Stachel des Leidens, dadurch erhält es seine Mark und Bein durchdringende Kraft. „Recht Sünde fühlen — sagt Luther — ist Marter über alle Marter.“ Wer so das Leben betrachtet, der kann nicht ohne Gottlosigkeit auch nur versuchen, es in den Wind zu schlagen. Er muß es als seine Aufgabe betrachten, es sich zu Herzen gehen zu lassen, und wenn dieß nicht der Fall ist, so muß eben das wieder Gegenstand seines tiefen Kummers seyn. Sich aus dem Leiden nichts machen, heißt nach der Anschauung der Schrift sich aus Gott nichts machen. 2. „Zartes Herz, tiefer Schmerz.“ Lebendige Frömmigkeit macht das Herz weich und zart, verfeinert alle seine Empfindungen, und nimmt somit die Widerstandskraft, welche die Welt durch die Rohheit ihres Herzens besitzt. Bei dem Frommen brechen eine Menge von Schmerzensquellen hervor, die bei dem Gottlosen verschlossen sind. Die Liebe wird durch den Haß viel tiefer verwundet, als der Haß, die Gerechtigkeit sieht die Bosheit in einem ganz an-

deren Lichte, als die Bosheit, ein weiches Herz hat Güter zu verlieren, welche ein hartes gar nicht kennt. 3. Der Fromme hat einen Helfer im Himmel und deshalb keinen Grund, ſeinen Schmerz gewaltſam zu unterdrücken. Er läßt die Fluthen deſſelben ruhig über ſich ergehen, läßt der Natur ihren freien natürlichen Lauf, wohl wiſſend, daß neben dem natürlichen Prinzip in ihm noch ein anderes vorhanden iſt, das ſeine Energie gerade um ſo mehr entfaltet, je mehr dem erſteren ſein Recht gelaſſen wird, daß nach der Tiefe des Schmerzes ſich die Höhe der Freude in Gott richtet, daß Jeder in dem Maße getröſtet wird, als er Leiden getragen hat, daß die Speiſe überall nur vom Freſſer und von dem Grimmigen Honig kommt. Dagegen, wer ohne Gott lebt in der Welt, erkennt, daß für ihn, ſich ſelbſt verloren, Alles verloren heißt. Er nimmt ſich zuſammen, er verbeißt den Schmerz, er thut der Natur Gewalt an, ſucht ſich dabei zu zerſtreuen, und der Natur auf der anderen Seite zu gewähren, was ſie auf der einen entbehrt, und ſo gelingt es ihm, des Schmerzes Meiſter zu werden, ſo lange es Gott gefällt. 4. Der Fromme hat keinen Grund, ſich ſelbſt und Andere nicht in ſein Herz ſehen zu laſſen. Seine Stärke iſt in Gott, und ſo legt er ſeine Schwäche offen dar. Der Gottloſe dagegen hält es für eine Schmach, ſich ſelbſt in ſeiner Schwachheit zu erblicken, und von Anderen in ihr erblickt zu werden. Auch innerlich ganz aufgelöſt in Schmerz *erheuchelt* er Schmerzloſigkeit, ſo lange es immer geht.

Welche Stellung zu den Leiden die *richtige* ſey, das ergibt ſich deutlich aus den *Folgen* beider. Der Fromme, indem er jedes Leid als *Strafe* betrachtet, läßt ſich dadurch zur *Buße* leiten, und gewinnt daraus die Frucht der Gerechtigkeit. Wer dagegen in dem Leiden nur ein Spiel des Zufalls erblickt, raubt ſich dadurch allen Segen deſſelben. Und während er nach dieſer Seite nicht *beſſer* wird durch das Leiden, wird er nach

einer anderen noch ſchlechter durch daſſelbe. Er nimmt ſich nur alſo in ſich zuſammen, erhebt ſich nur alſo über das Leid, daß er die Einbildung der eigenen Würde, Hoheit und Vortrefflichkeit ſo ſtark wie möglich aufregt, und in demſelben Grade, in dem der Stolz wächſt, nimmt die Liebe ab; die Härte iſt ſeine unzertrennliche Begleiterin. So zehrt er alſo recht eigentlich von ſeinem eigenen Fette und ſtillt ſeinen Durſt mit dem eigenen Herzblute, und es gilt auch hier das: was hülfe es dem Menſchen, ſo er die ganze Welt gewönne, und nähme Schaden an ſeiner Seele? Dagegen die Ertragung der Leiden im Glauben dient dazu, das Herz von ſeiner natürlichen Härte zu befreien, es weicher zu machen und der Liebe zu öffnen. Endlich, auch um ſolchen theuren Preis iſt außer Gott nur für kleine Leiden Troſt zu finden. Während den Frommen kein Unglück fällen kann, ſo groß es iſt — denn er ſtärkt ſich in Gott, deſſen Kraft unendlich — ſteht der auf ſich ſelbſt Gewieſene nur ſo lange aufrecht, als es das „Schickſal," oder in Wahrheit der, der es ſendet, will. Jeden Augenblick kann er in den Abgrund der Verzweiflung herabſinken. Der nie zagte, der des Zagens der Gläubigen ſpottete, von den „Klagepſalmen" in einem verächtlichen Tone redete, muß dann völlig verzagen. Menſchliche Kraft, und wenn auch Alles aufgeboten wird ſie zu ſtärken, bleibt doch immer eine beſchränkte; ſie braucht nur den rechten Gegner zu finden, an der verwundbaren Ferſe getroffen zu werden, und ſie ſinkt zuſammen, mit der errungenen und erzwungenen Standhaftigkeit geht auch die erheuchelte verloren. Nichts iſt mehr geeignet, das Unzureichende jeder menſchlichen Kraft für den Kampf wider das Leben zu zeigen, als die betreffenden Geſtändniſſe König Friedrich II., der keinen Aufwand ſcheute, um dieſe Kraft zu erhöhen, und deſſen große und ſtarke Seele gewiß geleiſtet hat, was auf dieſem Gebiete überhaupt geleiſtet werden kann. Er ſagt u. A. in den Briefen an d'Alembert

Gier zu verderben bezeichnet würde. So Calvin: „Er vergleicht sie mit Gräbern, als wollte er sagen: sie seyen die gefräßigsten Abgründe; dadurch bezeichnet er ihre unersättliche Gier Blut zu vergießen.“ Allein die Kehle kommt gewöhnlich als Werkzeug der Rede vor, vergl. Ps. 149, 6. 115, 7 u. s. w.; und daß sie auch hier also zu nehmen sey, zeigt die Zusammenstellung mit dem Munde als Werkzeug der Rede, mit dem Herzen als Quell der Rede und mit der Zunge. Der Vergleichungspunkt zwischen der Kehle und dem geöffneten Grabe ist das Verderbenschwangere. Ihre Reden bereiten denjenigen den Untergang, die sich ihnen nahen. — „Ihre Zunge machen sie glatt,“ sie schmeicheln und heucheln. Venema: „sie tragen Liebe gegen Gott und Menschen zur Schau, damit sie um so leichter die Unvorsichtigen ins Verderben stürzen.“ Falsch Mehrere: „mit der Zunge.“ Das לשונם ist Accus. regiert von dem Verbo יחליקון, welches in Hiph. immer transitiv ist und in Verbindung mit dem Accus. „die Zunge“ oder „die Worte“ wie Prov. 2, 16. 7, 5 schmeicheln bedeutet. — In V. 11. wird der Sache nach die Begründung der Bitte des S. um seine Errettung auf die Verderbtheit seiner Feinde, welche nach der göttlichen Gerechtigkeit nothwendig ihren Untergang zur Folge haben muß, fortgesetzt. An die Stelle des: du mußt oder wirst sie schuldigen wegen ihrer Rathschläge u. s. w. tritt aber in der Lebhaftigkeit des Affectes das auffordernde: schuldige sie u. s. w. Das אשם bedeutet in Kal. schuldig seyn, in Hiph. also, in dem es nur hier vorkommt, schuldig machen. Falsch ist es, daß das Wort in Hiph. geradezu strafen bedeute. Man reicht mit der Bedeutung schuldig machen und als schuldig darstellen, insofern der Schuldige dadurch erst in den Augen der Menschen zu dem wird, was er an und für sich schon ist, vollkommen aus, vergl. z. B. Ps. 34, 22: es tödtet den Bösen die Bosheit und die Hasser des Gerechten werden schuldig. Mich.: reos eos pronuntia,

nuntia, ut qui multis modis rei sunt Luther: „Das Wörtlein schuldige bedeutet eigentlich ein solch Urtheil und Gericht, dadurch sie angezeigt und offenbaret werden, was sie für Gesellen sind, wenn ihr gottloses Wesen an den Tag kommt, und Jedermann kund wird.“ In dem יפלו ממעצותיהם nimmt man das מן am besten als das מ der Ursache, vergl. Hos 11, 6, wo das ממעצותיהם ebenfalls in der Bed.: wegen ihrer Rathschläge, vorkommt. Für diese Erkl. spricht die Analogie des folg.: wegen der Menge ihrer Frevel, und: denn sie empörten sich wider dich. Nur nach ihr tritt das מם recht in den Kreis der Siebenzahl ein. Grund ihres Verderbens und der Errettung des Sängers von ihnen, ihr Mund ohne Richtiges u. s. w. Diese Gründe entscheiden gegen die anderen Erkl. Mehrere nach dem Vorg. von Luther (daß sie fallen von ihrem Vornehmen): sie mögen fallen, zu Grunde gehen von ihren Rathschlägen weg, d. h. ohne daß sie dieselben ausführen können. Andere: „ihre Rathschläge mögen vereitelt werden,“ נפל מן wie das Lat. spe excidere, ausis excidere. Dagegen spricht aber, daß sich keine Parallelstelle nachweisen läßt, wo das נפל mit מן in dieser Bedeutung vorkäme. Dann auch das parallele: „stürze sie,“ welches zeigt, daß נפל hier fallen im eigentl. Sinne bedeuten muß. Vergl. Ps. 36, 13: dort fallen die Übelthäter, stürzen und können nicht aufstehen. Ps. 141, 10. Noch Andere: sie mögen fallen von ihren Rathschlägen aus, oder durch dieselben. Das ברב eig. in der Menge. Die Wirkung ruht in ihrer Ursache. Denn wider dich haben sie sich empört. Die Verba, welche einen Affect ausdrücken, und so auch speciell die, welche eine feindliche Gesinnung bezeichnen, werden häufig mit dem Gegenstande, an dem der Affect haftet, durch ב verbunden. Da, wie nachgewiesen, der Ps. sich nicht speciell auf David, sondern auf den Gerechten überhaupt bezieht, so darf man nicht erklären: denn nicht wider mich, sondern wider dich

haben ſie ſich empört, ſondern der Gegenſatz iſt der der Feindſchaft gegen Menſchen und der Empörung wider Gott. Des S. Feinde muß Untergang treffen, denn ſie ſind Empörer gegen Gott, deſſen heilige Rechte ſie mit Füßen treten. Gott müßte alſo nicht Gott ſeyn, wenn er ſie ungeſtraft wüthen ließe. Die Wünſche des V. ſind zugleich eben ſo viele Weiſſagungen, denn der Sänger bittet nur um dasjenige, was Gott, unter der Vorausſetzung, daß ſeine Feinde ſich nicht bekehren — dieſe wird in Pſ. 7, 13 ausdrücklich ausgeſprochen und iſt überall in ſolchen Fällen hinzuzudenken — nach ſeinem Weſen nothwendig thun muß: das ſchuldige ſie hat das: du mußt ſie ſchuldigen, zu ſeiner Grundlage, und darin ſeine Rechtfertigung. Denn was Gott thut und thun muß, das darf der Menſch nicht bloß, das ſoll er wünſchen. So ſchon Auguſtinus, Serm. 22 ad Script.: „Der Prophet ſpricht wunſchweiſe aus, wovon er ſicher vorherſieht, daß es geſchehen wird, nichts Anderes, wie mir ſcheint, zeigend, als, uns dürfe der erkannte Beſchluß Gottes nicht mißfallen, den er feſt und unabänderlich hingeſtellt hat.“ — Das und in V. 12 knüpft an an die im Vorherg. indirect enthaltene Verkündung des Unterganges der Gottloſen. Daß die Fut. des V. nicht mit Luther (laß ſich freuen) u. A. optativ. zu nehmen ſind, ſondern in der Bed. des Fut., der V. nicht Bitte, ſondern Hoffnung ausſpricht, erhellt aus der Analogie des entſprechenden achten V. Daß die auf den Herrn Vertrauenden nicht, mit den meiſten Ausl., als ſolche zu betrachten ſind, die von dem Sänger verſchieden, ſich über das ihm widerfahrende Heil freuen, vielmehr als eben die, denen das Heil zu Theil geworden, daß das Jubeln und Frohlocken hier nur nach ſeinem Gegenſtande und ſeiner Veranlaſſung in Betracht kommt, ſie werden ſich freuen u. ſ. w. ſ. v. a. du wirſt ihnen durch dein Heil Grund zur Freude geben, zeigt 1. die Analogie von V. 8, wo ebenfalls die Hoffnung des Heiles indirect ausgeſprochen wird — dem

Kommen zum Tempel dort entſpricht hier die Freude und der Jubel. 2. Der Umſtand, daß wenn von Andern die Rede wäre, die ſich über das Heil des S. freuen ſollen, dieſer Gegenſtand ihrer Freude irgend näher bezeichnet ſeyn müßte. 6. Das: in Ewigkeit werden ſie jubeln, was, da dem Jubel Anderer über die Errettung des S. unmöglich ewige Dauer beigelegt werden kann, nothwendig vorausſetzt, daß die Jubelnden ſelbſt die Erretteten, und daß der Jubel nur als Folge der Errettung in Betracht kommt, ſ. v. a. du wirſt ihnen ewig. Veranlaſſung zum Jubel geben. 4. Das dem: ſie werden ſich freuen, ſie werden jubeln, ſie werden frohlocken, völlig gleichgeſtellte: und du wirſt ſie ſchützen, was die Vertheidiger der von uns beſtrittenen Erkl. vergeblich von dem Vorhergeh. und Folg. abzuſondern ſtreben, indem ſie erklären: da du ſie ſchützeſt, oder die du ſchützeſt. Dazu kommt endlich 5., daß der Pſ. durchweg allgemeinen Charakter trägt, ſo daß es gar nicht auffallen kann, wenn zum Schluſſe die in der Einheit verborgene Mehrheit deutlich hervortritt, die Stelle des Gerechten, die Gerechten einnehmen. Der Sinn iſt alſo einfach der: während Untergang die frechen Empörer trifft, wird Heil den Frommen zu Theil werden. Der Name des Herrn ſteht im A. T. nie von der bloßen Benennung, ſondern immer emphatiſch als Abdruck des Weſens. Daher „den Namen des Herrn lieben" ſo viel als „ihn lieben," ſofern er ſein Weſen manifeſtirt hat. Wäre Gott namenlos, ſo könnte er nicht Gegenſtand der Liebe ſeyn; denn dann könnte er ſich nicht offenbart haben, denn der Name iſt das nothwendige Product der Offenbarung, dasjenige, wodurch die Gemeinde den Eindruck zuſammenfaßt, den ſie durch die Offenbarung erhalten hat, ſo daß man den Namen nur zu nennen braucht, um den Eindruck zu erneuern. — In V. 13 begründet der S. die im vor. V. ausgeſprochene Hoffnung. Die Frommen werden durch das Heil Gottes Gelegenheit zum Jubel erhalten, denn es iſt Gottes auf ſeinem Weſen be-

ruhende, beſtändige Weiſe, den Gerechten, = dem, der Gott vertraut und ſeinen Namen liebt, zu ſegnen. Das Fut. ſteht in der Bed. des Pflegens. Die Hoffnung auf das, was der Herr thun wird, iſt nur da eine begründete, wo ſie auf dem ruht, was er beſtändig thut. Das כצנה iſt eig. zu überſ.: wie der Schild, nämlich bedeckt. Die Vergleichung wird oft nicht ganz ausgeführt, wo die bloße Andeutung genügt, z. B Jeſ. 1, 25: ich reinige deine Schlacken, wie die Seife, nämlich reinigt. Ebenſo unrichtig, als wenn man ein ב ergänzt, iſt es, wenn man behauptet, das צנה ſtehe im Accuſ., regiert vom Verbo (De Wette). Dann wäre der Schild nicht das Bedeckende, ſondern das Bedeckte. Das עטר wird, wie alle Verba des Bedeckens, immer mit dem doppelten Accuſ. conſtruirt. Das תעטרנו iſt Fut. in Kal. Es als Fut. in Hiph. mit Noſenm. zu nehmen, iſt gar kein Grund vorhanden. Das Hiph. kommt nie in der Bed. bedecken oder krönen, ſondern nur an einer einzigen Stelle, Jeſ. 23, 8, als Denomin. von עטרה, Krone, in der Bed. „Kronen ausſpenden“ vor. Nicht ganz richtig Luther: Du krönſt ihn mit Gnade. Die Bed. krönen gehört nicht dem Kal, ſondern nur dem Piel an.

Pſalm 6.

Von Feinden umgeben ſieht der Sänger zu Gott um Hülfe. V. 2—8. Er erhält von Gott die Verſicherung, daß er ihn erhören werde, und fordert ſeine Feinde auf, von ihren Unternehmungen abzuſtehen, da der Herr ihm ſeinen Schutz zugeſagt. V. 9—11. Die bezeichneten zwei Haupttheile treten deutlich hervor. Köſter theilt den erſteren in drei Strophen, 2—4, 5 und 6, 7 und 8, ſo daß das Maß wäre 3. 2. 2. 3. Beſſer

aber wird man dem Pſ. lauter Strophen von zwei Verſen, mit einem Anfangs- und Schlußverſe zutheilen. Dann trifft die ſtrophiſche Anordnung genau mit der von Pſ. 4 überein. Das Ende der Strophen trifft immer genau mit den Sinnabſchnitten zuſammen. In V. 3 und 4 begründet der Sänger ſeine Bitte um Errettung darauf, daß er, durch das Leiden völlig erſchöpft, an Leib und Seele krank ſey, in V. 5. 6 ſteigernd darauf, daß er ſchon dem Tode nahe, und alſo in Gefahr ſey, ſein höchſtes Glück, das Gott loben zu können, was Gott ihm nach ſeiner Gnade nicht entziehen dürfe, zu verlieren. In V. 7 und 8 begründet er ſeine Ausſage, daß er ſchon dem Tode nahe: Der verzehrende Gram über die Bosheit ſeiner Feinde habe alle ſeine Lebenskraft erſchöpft. V. 9 und 10 iſt die Strophe der Erhörung und Zuverſicht. Der Anfangs- und Schlußvers enthalten die Quinteſſenz des Ganzen, V. 3—8 ſind nur weitere Ausführung von V. 2, und V. 11 zieht aus V. 9 und 10 das Reſultat. Rückt man V. 2 und V. 11 zuſammen, ſo hat man den Pſalm in nuce.

Spuren von formeller Anordnung laſſen ſich auch außer der Strophenbildung erkennen. Der Pſ. hat ſeinen Verlauf in der Zehnzahl, getheilt durch die ſieben, die Bitte mit ihrer Begründung, und die drei, die Zuverſicht: er enthält gleichſam einen Dekalog für den von Feinden ſchwer Angefochtenen. Ferner, man wird es nicht für zufällig halten können, daß in Übereinſtimmung mit der Überſchrift: nach der achten, der Name Gottes in ihm gerade achtmal vorkommt. Auch die Thatſache, daß in dem erſten Theile der Name Gottes gerade fünfmal vorkommt, wird man nicht unbeachtet laſſen, wenn man ſie mit der Zehnzahl der Verſe combinirt. Es ſcheint, daß der Verf. auf dieſe Weiſe den erſten Theil als die Hälfte ſeines Dekaloges bezeichnen wollte. Vergl. über die Fünf, als die gebrochene, halbe Vollendungszahl, Bähr Symbolik Th. 1. S. 183. In der Dreizahl

der Gottesnamen in dem zweiten Theile, dem Ausdrucke der Hoffnung und Zuversicht, wird man um so weniger abgeneigt seyn, eine Beziehung auf den ebenfalls den Gottesnamen dreifach wiederholenden Mosaischen Segen, dessen Erfüllung an sich hier der S. triumphirend verkündet, zu erkennen, da auf denselben in Ps. 4, 8 und sonst noch vielfach in den Psalmen wörtlich angespielt wird.

Die Überschrift legt den Psalm David bei und sicher spricht nichts gegen die Richtigkeit dieser Angabe. Was David so groß macht, das tiefe Gefühl seiner Sünden und seiner Unwürdigkeit vor Gott, verbunden mit dem festen Vertrauen, daß Gott seine Gnade denen nicht entziehe, die ihn mit gebrochenem Herzen darum bitten, wird in ihm ausgesprochen. Hitzig zwar behauptet, der Psalmist zeige einen anderen Charakter als den Davids, einen verzagten Geist, der sich leicht in Schrecken setzen läßt, eine weiche, zerflossene Seele, gewiß nicht die eines Kriegers; David habe sich in Todesgefahr nicht so unmännlich betragen, immer blicke bei ihm, was hier nicht der Fall sey, ein lebendiges Gottvertrauen hindurch. Fangen wir bei dem letzten Punkte an, so wird, daß der S. nicht trostloser Verzweiflung sich hingibt, sondern ein lebendiges Gottvertrauen hat, schon dadurch erwiesen, daß er seine zuversichtliche Bitte um Hülfe an den Herrn richtet. Wer dasselbe aber auch in der Bitte verkennen könnte, dem muß es doch in dem zweiten Theile, welcher nichts athmet als triumphirende Zuversicht, unverkennbar entgegentreten. Daß aber bei David, wenn schwere Leiden ihn trafen, der natürliche Mensch nicht weniger verzagte, wie bei dem Sänger, das läßt sich leicht aus seiner Geschichte zeigen. Nach 1. Sam. 30, 6 wurde „David sehr angst, aber er stärkte sich in dem Herrn seinem Gott.“ Nach 2. Sam. 12, 16 ff. fastet und weint er sieben Tage lang, als ihm der Prophet den Tod seines Kindes angesagt. Nach 2. Sam. 15, 30 geht er

weinend, mit bedecktem Haupte und baarfuß den Ölberg heran, alles Züge, die zu dem Ideale eines großen Mannes, wie die Welt es sich bildet, nicht passen. Das ganze Argument beruht auf der Übertragung dieses Ideals auf ein durchaus fremdartiges Gebiet. Jene vermeintliche Seelengröße, die das Leid als ein Spiel betrachtet, über das man sich mit männlichem Muthe hinwegsetzen muß, ist auf dem Boden der Schrift nicht zu finden, auf ihm treten uns überall verzagte Geister, weiche und zerflossene und nur in Gott getröstete und gestärkte Herzen entgegen. Diese Thatsache beruht auf mehr als einem Grunde. 1. Das Leiden hat für die Glieder der Gemeinde Gottes eine ganz andere Bedeutung, wie für die Welt. Während die letztere in ihm nur ein Product des Zufalls erkennt, über das man sich mit männlichem Geiste hinwegsetzen muß, erkennt der Fromme in jedem Leiden eine Schickung des zürnenden Gottes, eine Heimsuchung seiner Sünden. Dieß ist für ihn der eigentliche Stachel des Leidens, dadurch erhält es seine Mark und Bein durchdringende Kraft. „Recht Sünde fühlen — sagt Luther — ist Marter über alle Marter." Wer so das Leben betrachtet, der kann nicht ohne Gottlosigkeit auch nur versuchen, es in den Wind zu schlagen. Er muß es als seine Aufgabe betrachten, es sich zu Herzen gehen zu lassen, und wenn dieß nicht der Fall ist, so muß eben das wieder Gegenstand seines tiefen Kummers seyn. Sich aus dem Leiden nichts machen, heißt nach der Anschauung der Schrift sich aus Gott nichts machen. 2. „Zartes Herz, tiefer Schmerz." Lebendige Frömmigkeit macht das Herz weich und zart, verfeinert alle seine Empfindungen, und nimmt somit die Widerstandskraft, welche die Welt durch die Rohheit ihres Herzens besitzt. Bei dem Frommen brechen eine Menge von Schmerzensquellen hervor, die bei dem Gottlosen verschlossen sind. Die Liebe wird durch den Haß viel tiefer verwundet, als der Haß, die Gerechtigkeit sieht die Bosheit in einem ganz an-

deren Lichte, als die Bosheit, ein weiches Herz hat Güter zu verlieren, welche ein hartes gar nicht kennt. 3. Der Fromme hat einen Helfer im Himmel und deshalb keinen Grund, ſeinen Schmerz gewaltſam zu unterdrücken. Er läßt die Fluthen deſſelben ruhig über ſich ergehen, läßt der Natur ihren freien natürlichen Lauf, wohl wiſſend, daß neben dem natürlichen Prinzip in ihm noch ein anderes vorhanden iſt, das ſeine Energie gerade um ſo mehr entfaltet, je mehr dem erſteren ſein Recht gelaſſen wird, daß nach der Tiefe des Schmerzes ſich die Höhe der Freude in Gott richtet, daß Jeder in dem Maße getröſtet wird, als er Leiden getragen hat, daß die Speiſe überall nur vom Freſſer und von dem Grimmigen Honig kommt. Dagegen, wer ohne Gott lebt in der Welt, erkennt, daß für ihn, ſich ſelbſt verloren, Alles verloren heißt. Er nimmt ſich zuſammen, er verbeißt den Schmerz, er thut der Natur Gewalt an, ſucht ſich dabei zu zerſtreuen, und der Natur auf der anderen Seite zu gewähren, was ſie auf der einen entbehrt, und ſo gelingt es ihm, des Schmerzes Meiſter zu werden, ſo lange es Gott gefällt. 4. Der Fromme hat keinen Grund, ſich ſelbſt und Andere nicht in ſein Herz ſehen zu laſſen. Seine Stärke iſt in Gott, und ſo legt er ſeine Schwäche offen dar. Der Gottloſe dagegen hält es für eine Schmach, ſich ſelbſt in ſeiner Schwachheit zu erblicken, und von Anderen in ihr erblickt zu werden. Auch innerlich ganz aufgelöſt in Schmerz heuchelt er Schmerzloſigkeit, ſo lange es immer geht.

Welche Stellung zu den Leiden die richtige ſey, das ergibt ſich deutlich aus den Folgen beider. Der Fromme, indem er jedes Leid als Strafe betrachtet, läßt ſich dadurch zur Buße leiten, und gewinnt daraus die Frucht der Gerechtigkeit. Wer dagegen in dem Leiden nur ein Spiel des Zufalls erblickt, raubt ſich dadurch allen Segen deſſelben. Und während er nach dieſer Seite nicht beſſer wird durch das Leiden, wird er nach

einer anderen noch schlechter durch dasselbe. Er nimmt sich nur also in sich zusammen, erhebt sich nur also über das Leid, daß er die Einbildung der eigenen Würde, Hoheit und Vortrefflichkeit so stark wie möglich aufregt, und in demselben Grade, in dem der Stolz wächst, nimmt die Liebe ab; die Härte ist seine unzertrennliche Begleiterin. So zehrt er also recht eigentlich von seinem eigenen Fette und stillt seinen Durst mit dem eigenen Herzblute, und es gilt auch hier das: was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne, und nähme Schaden an seiner Seele? Dagegen die Ertragung der Leiden im Glauben dient dazu, das Herz von seiner natürlichen Härte zu befreien, es weicher zu machen und der Liebe zu öffnen. Endlich, auch um solchen theuren Preis ist außer Gott nur für kleine Leiden Trost zu finden. Während den Frommen kein Unglück fällen kann, so groß es ist — denn er stärkt sich in Gott, dessen Kraft unendlich — steht der auf sich selbst Gewiesene nur so lange aufrecht, als es das „Schicksal," oder in Wahrheit der, der es sendet, will. Jeden Augenblick kann er in den Abgrund der Verzweiflung herabsinken. Der nie zagte, der des Zagens der Gläubigen spottete, von den „Klagepsalmen" in einem verächtlichen Tone redete, muß dann völlig verzagen. Menschliche Kraft, und wenn auch Alles aufgeboten wird sie zu stärken, bleibt doch immer eine beschränkte; sie braucht nur den rechten Gegner zu finden, an der verwundbaren Ferse getroffen zu werden, und sie sinkt zusammen, mit der errungenen und erzwungenen Standhaftigkeit geht auch die erheuchelte verloren. Nichts ist mehr geeignet, das Unzureichende jeder menschlichen Kraft für den Kampf wider das Leben zu zeigen, als die betreffenden Geständnisse König Friedrich II., der keinen Aufwand scheute, um diese Kraft zu erhöhen, und dessen große und starke Seele gewiß geleistet hat, was auf diesem Gebiete überhaupt geleistet werden kann. Er sagt u. A. in den Briefen an d'Alembert

Th. 12. S. 9 d. W.: „Es iſt unangenehm, daß Alle, welche leiden, dem Zeno geradezu widerſprechen müſſen; da iſt Keiner von Allen, der nicht eingeſtändig, daß der Schmerz ein großes Übel iſt.“ S. 12: „Edel iſt es, ſich über die unangenehmen Vorfälle zu erheben, denen wir ausgeſetzt ſind, und ein nicht übertriebener Stoizismus iſt das einzige Troſtmittel des Unglücklichen. — — Sobald ſich aber die Gicht, der Stein oder des Phalaris Stier darein miſchen, ſo bezeugt das furchtbare Schreien, welches dem Leidenden entwiſcht, daß der Schmerz ein ſehr weſentliches Übel iſt. S. 16: „Wenn uns ein Unglück drückt, welches nur unſere Perſon betrifft, ſo ſetzt die Eigenliebe ihre Ehre darin, dieſem Unglücke Standhaftigkeit entgegen zu ſetzen; ſobald wir aber einen Verluſt leiden, der auf ewig unerſetzlich iſt, ſo bleibt auf dem Grunde von Pandorens Büchſe nichts zu unſerem Troſte übrig, außer allenfalls für einen Greis von meinen Jahren die feſte Überzeugung, in kurzem ſich bei denen zu befinden, die vor uns hingingen (d. h. im Lande der Vernichtung). Das Herz bekommt eine Wunde; der Stoiker ſagt freilich: Du mußt keinen Schmerz fühlen, aber ich fühle ihn wider meinen Willen; er verzehrt, er zerfleiſcht mich; ein inneres, meine Kräfte überwältigendes Gefühl entreißt mir Klagen und vergebliche Seufzer.“

Wir ſind nicht etwa weitläuftiger geweſen, als es die Sache erforderte: was Hitzig gegen unſern Pſalm geltend macht, iſt nur ein einzelner Ausläufer des modernen Bewußtſeins, welches ſich überhaupt an dem Tone tiefer Klage, der durch die Pſalmen hindurchgeht, ärgert. Es erſchien daher angemeſſen, dieſe Gelegenheit zu benutzen, um ähnlichen Vorwürfen ein für alle Mal die Wurzel abzuſchneiden.

Wichtig iſt es für die Erklärung, aus dem Pſalme ſelbſt näher die Situation zu beſtimmen, in welcher der Redende ſich befand. Aus V. 8 und aus V. 9—11 geht hervor, daß

er von Feinden ſchwer bedrängt wurde. Schon aus dieſem Grunde erhellt die Verwerflichkeit der Anſicht, nach der die Noth bloß in einer leiblichen Krankheit beſtanden haben ſoll. Allerdings finden ſich aber Stellen, welche, wie V. 3, nur mit dem höchſten Zwange anders als von Erſchöpfung aller körperlichen Kräfte verſtanden werden können. Alles erklärt ſich vollkommen, ſobald man ſich die Lage des Redenden ſo vorſtellt: Seine Bedrängniß ging anfangs von äußeren Feinden aus. Allein hieran ſchloß ſich eine weit ſchwerere andere. Er erblickte in dieſer äußeren Noth eine Strafe begangener Sünden, die ihm nun mit Centnerſchwere auf die Seele fielen. Er gerieth in einen ſchweren Kampf, welcher auch ſeinen Leib ganz matt und elend machte. Endlich machte er ſeinem gepreßten Herzen durch dieß Flehen Luft, und nun folgt auf den tiefſten Klagelaut der triumphirende Ton der Freude. Nun ſpottet er der äußeren Noth und ſieht die Feinde im Geiſte ſchon beſiegt. Ganz ohne Grund wollen De Wette und Hitzig, daß der Pſalm eine volkliche Beziehung habe, und daß unter dem Bilde eines leidenden Menſchen das Iſraelitiſche Volk im Exil geſchildert werde. Von einer ſolchen Beziehung findet ſich auch nicht die geringſte Spur. Wenn De Wette ſich auf die große Ähnlichkeit mit volklichen Klagegeſängen, wie Klagel. C. 3 beruft, ſo iſt dabei überſehen, daß dieſe Nationalklagelieder Nachbildungen der Perſonalklagegeſänge waren. Gegen De Wette's Auffaſſungsweiſe dieſes und ähnlicher Pſalmen bemerkt Ewald: „Keine Erklärung ſolcher Lieder kann irriger ſeyn, als die, welche die Schilderung tödtlicher Krankheit für bildlich hält, oder was auch damit zuſammenhängt, ſtatt der Klage eines Einzelnen darin die Klage eines ganzen Volkes ſieht.“ — Man darf aber auf der anderen Seite der Krankheit kein zu großes Gewicht beilegen, ſie nicht als ein ſelbſtſtändiges Leiden faſſen. Dagegen ſpricht entſchieden der zweite Theil. Da der Sänger in dieſem nur

die triumphirende Zuversicht ausspricht, daß der Herr ihn von seinen Feinden befreien werde, und der Krankheit gar nicht gedenkt, so kann diese nur Folge der feindlichen Bedrängung, Ausfluß der Angst seyn, in die der Sänger durch sie versetzt wurde, so daß in Bezug auf sie das cessante causa gilt. Was gegen die Erkl. von leiblicher Krankheit, das spricht auch gegen die Erkl. Luthers u. A., welche den Ps. auf eine hohe geistliche Anfechtung im letzten Todeskampfe beziehen. „Man soll auch nicht gedenken — sagt Luther — daß alle Christen mit der Angst und schwerem Kreuze, davon dieser Ps. redet, angefochten werden; denn nicht alle mit einerlei Trübsal bewähret werden, wiewohl Gott alle mit vielen und mancherlei Trübsalen und Anfechtungen versucht. — — Er streitet hier mit dem Tode und mit der Höllen, welcher Kampf nicht mit Menschen, auch nicht über zeitlichen noch geistlichen Anfechtungen gehalten wird, sondern inwendig im Geiste, ja außerhalb und über dem Geiste in dem letzten Zagen, da Niemand weder höret, siehet noch fühlet, denn allein der Geist, welcher mit unaussprechlichem Seufzen für die Heiligen bittet und sie vertritt." Das „wegen aller meiner Widersacher" in V. 8, und das „weichet von mir alle Übelthäter" in V. 9 ist bei dieser Erkl. ganz unerklärlich.

Da der Ps. nicht den geringsten individuellen Zug enthält, so ist es höchst wahrscheinlich, daß David hier aus der Seele derjenigen heraus redet, welche durch langwierige Anfechtung durch boshafte Feinde bis auf den Tod verwundet sind. Dafür läßt sich vielleicht auch V. 7 und 8 geltend machen, wo die Tiefe des Schmerzes auf eine Weise beschrieben wird, die mehr auf eine gesetzte, als auf eine wirkliche Lage zu führen scheint. Auch in der allertrostlosesten Lage, das will David seinen Kreuzesgefährten zu Herzen führen, soll man nicht verzweifeln, sondern man soll gerade die Trostlosigkeit zum Mittel des Trostes machen, indem man auf sie sich stützend Gott um Hülfe anfleht, der den

Seinen ſtets beiſteht, wenn es mit ihnen aufs Äußerſte gekommen, ſo daß die tiefſte Tiefe des Elends ein ſicherer Vorbote des Heiles, die Nähe des Todes ein Unterpfand des Lebens iſt. Dieſer allgemeine Charakter des Pſ. wurde ſchon von Luther erkannt: „Ich halte, es ſey hier eine gemeine Lehre und Unterweiſung, welche ſich auf einen jeglichen Chriſten, der in ſolcher Angſt ſtecket, reimet.“

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß, was hier zunächſt in Bezug auf feindliche Bedrängung geſagt wird, der Sache nach ſich ebenſo gut auch auf jedes andere Kreuz bezieht. Das Beſondere iſt das Zufällige, was von der Art, gilt von der Gattung und jeder andern Art derſelben. Was die Berleburger Bibel zu dem „weichet von mir alle Übelthäter“ bemerkt: „weichet von mir, ihr falſchen beängſtigenden Anklagen, ihr Zorn und Grimm drohenden Geiſter und Kräfte, die ihr mir den Tod drohet, und mein freudiges, ſiegendes Leben, als in der Hölle verſchloſſen gehabt. Ihr ſeyd die rechten Übelthäter, welche die äußeren Feinde nur abbilden,“ iſt vollkommen richtig, wenn es ſich nur nicht als grammatiſch hiſtoriſche, ſondern als theologiſche Auslegung geltend macht. Daß die ſpecielle Art des Kreuzes, mit der ſich der Pſ. zunächſt beſchäftigt, unter dem N. B. nicht ſo ſehr hervortritt, ſo daß Viele ſich in dieſe beſtändigen Klagen über die Bosheit der Feinde nicht zu finden wiſſen, iſt ein mächtiges Zeugniß für die weltumbildende Kraft des Chriſtenthums.

Was die dem Pſ. zu Grunde liegende Anſicht betrifft, daß das äußere Leid Strafe der Sünde ſey, ſo kann nichts oberflächlicher ſeyn, als die Behauptung, dieſe Anſicht gehöre dem niederen Standpunkte des A. T. an. Sie findet ſich gerade ſo auch im N. T., z. B. in den Ausſprüchen des Herrn ſelbſt, Joh. 5, 14 und Luc. 5, 20. 13, 1 ff. An der erſten Stelle wird die Krankheit als Sündenſtrafe angedroht, an der zweiten als Sündenſtrafe aufgehoben. An der dritten droht der Herr bei Veran-

laſſung eines ſchweren Unglücksfalles Allen gleiches Unglück, wenn ſie ſich nicht bekehren, ſetzt alſo voraus, daß das ſchon verhängte als Strafe der Sünde zu betrachten ſey. Wird das Leiden nicht als Strafe betrachtet, ſo läßt es ſich gar nicht mit der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang bringen, ſo verliert es alle gute, ſittliche Einwirkung, ſo iſt es nicht ferner ein Ruf zur Buße. Ein Irrthum findet nur dann ſtatt, wenn das Leiden ſtatt in Beziehung zur Sünde überhaupt, immer in Beziehung zu einer ſpeciellen Verſündigung, zu einem groben Vergehen geſetzt wird, ein Irrthum, den der Herr Joh. 9, 2. 3 als ſolchen bezeichnet. Weit entfernt alſo, über den niederen religiöſen Standpunkt des A. T. die Naſe zu rümpfen, ſollte man vielmehr der Ermahnung von Muis folgen: „Uns komme nach dem Beiſpiele Davids, ſo oft wir von Krankheit oder einem anderen Leiden befallen werden, unſere Sünde zu Sinne, und wir mögen fliehen zu Gottes Barmherzigkeit, nicht wie die Gottloſen, welche, wie ihr Gutes, ſo auch ihr Übles eher überall ſonſt woher ableiten, als von Gott, und daher weder durch dieſes zur Buße geführt werden, noch durch jenes zur Dankbarkeit gereizt. Krankheiten oder Unglücksfälle ſind nicht nach dem Sinne des Fleiſches zu ſchätzen, ſondern des Geiſtes, und man muß denken, daß Gott, wenn er uns betrübt, ſich uns als Söhnen erweiſt, damit er uns züchtige und beſſer mache.“ Vergl. die ausführlicheren Erörterungen in der Abh.: „über die Lehre von der Vergeltung,“ Beitr. Th. 3. S. 577 ff.

V. 1. Dem Sangmeiſter, zu Saitenſpiel, nach der Achten, ein feines Lied von David. שמינית wird von vielen Auslegern für ein muſikaliſches Inſtrument genommen und zwar, weil שמיני der achte heißt, für eine Cither mit acht Saiten. Gegen dieſe Erklärung ſpricht aber, daß „die achte“ unmöglich ein achtſaitiges Inſtrument bezeichnen kann. Dazu kommt noch, daß hier und in Pſ. 12 das muſikaliſche Inſtrument

noch daneben genannt wird, und eben ſo 1. Chron. 15, 21. Das Richtige haben diejenigen getroffen, welche שְׁמִינִית für eine Bezeichnung der Tonart erklären. Das עַל iſt dann dasjenige, welches geſetzt wird, um das Verhältniß des Beſonderen zum Allgemeinen zu bezeichnen, was ſein Subſtrat bildet, über welches es gelegt, und wonach es gemeſſen und beſtimmt wird. Jede nähere Beſtimmung wird aber durch unſere mangelhafte Kenntniß der hebr. Muſik unmöglich gemacht.

V. 2. Herr, ſtrafe mich nicht in deinem Zorn, und züchtige mich nicht in deinem Grimme. Calvin: „Ich, o Herr, bekenne zwar, daß ich würdig bin, von dir vernichtet zu werden; aber da ich nicht im Stande ſeyn würde, deine Strenge zu ertragen, ſo behandle mich nicht nach Verdienſt, ſondern verzeihe vielmehr die Sünden, durch welche ich deinen Zorn über mich herbeigeführt habe.“ Die Ausl. bemerken meiſt mit De Wette: „Der Leidende bittet nicht um Abwendung, ſondern nur um Mäßigung des Unglückes.“ So ſchon Luther: „Das ſiehet er nicht an, ja er will es gerne leiden, daß er geſtraft und gezüchtigt werde; ſondern das bittet er, daß ſolches möge in Güte und Barmherzigkeit geſchehen, nicht im Zorne und Grimme. — — Darum lehrt uns der Prophet hier, daß zwei Ruthen Gottes ſind, eine der Barmherzigkeit und Güte, die andere des Zornes und Grimmes. Alſo ſagt Jerem. in C. 10, 24: Züchtige mich Herr, doch mit Maße, und nicht in deinem Grimme, auf daß du mich nicht gar aufreibeſt.“ Allein daß dieſe aus unzeitiger Vergleichung der angef. St. des Jeremias gefloſſene Erkl. unrichtig iſt, erhellt daraus, daß der S. im Folgenden immer darum bittet, daß die Züchtigung überhaupt weggenommen werde, und ganz beſonders daraus, daß er im zweiten Theile, wo ihm doch nichts Anderes zu Theil wird, als warum er gebeten (vergl. das „der Herr hat gehöret mein Flehen, der Herr nimmt an mein Gebet“), die Zuſicherung,

nicht etwa einer bloßen Milderung ſeines Leidens, ſondern des gänzlichen Aufhörens deſſelben erhält. Der Gegenſatz iſt alſo (wie auch in der Parallelſt. Pſ. 38, 2) nicht der der Züchtigung in Liebe zu der Züchtigung im Zorne, ſondern der der liebenden Errettung im Gegenſatze gegen die Züchtigung, welche immer von dem Prinzipe des Zornes ausgeht. Der Leidende bittet, daß die Sonne der Gnade endlich, da es mit ihm aufs Äußerſte gekommen, da ſeine Leidensfähigkeit völlig erſchöpft iſt, hindurchbreche durch das Gewölk des Zornes, durch das ſie ſo lange verdeckt wurde. Während der Gottloſe nur unter dem göttlichen Zorne ſteht, iſt der Gerechte, der immer zugleich ein Sünder, auch mitten im Zorne zugleich ein Object der göttlichen Liebe, und dieſe muß ſich manifeſtiren, ſobald die Äußerung des Zornes ihr Werk vollendet hat, und ſobald der Leidende bis an die Gränze der Vernichtung geführt worden iſt, die nur den Gottloſen treffen kann. Gott fährt nicht ſanft mit den Seinen, er brennt, was in ihnen von Sünde noch übrig iſt aus durch ſchwere Leiden, aber er macht es mit ihnen doch immer ſo, daß ſie es ertragen können: wenn er bis auf einen gewiſſen Punkt gegangen, ſo kehrt er um, und an die Stelle der verhüllten Gnade (denn im Dienſte der Gnade ſteht auch die Äußerung des Zornes) tritt die offenbare. Daß aber der Leidende zu der Zahl der Gerechten gehört, denen die Verwandlung des Zornes in Gnade gewiß iſt, zeigt er eben dadurch, daß er, obgleich er nichts als Zorn fühlt, doch mitten durch die dichte Finſterniß hindurch das Licht der Gnade ſcheinen ſieht. Das vermag nur der, der in einem innigen Verhältniß zu Gott, in lebendigem Glauben ſteht. Mitten im Elende um Gnade bitten, auf Gnade hoffen, iſt ein ſicheres Kennzeichen, daß man im Gnadenſtande ſteht, ein ſicheres Unterpfand, daß man Gnade zu erwarten hat. Luther: „So lehret uns nun dieſer Pſalm, wenn irgend Einer mit dieſer Anfechtung gequält wird, daß er nirgend Zuflucht haben ſoll, denn zu dem

zornigen

zornigen Herrn ſelbſt: aber das iſt faſt ſchwer und mühſam und iſt allenthalben glauben auf Hoffnung, da nichts zu hoffen iſt, Röm. 4, 18, und gänzlich wider unmögliche Dinge ſtreben, ſo viel als das zagende Herz fühlet, da ein ſolcher jämmerlicher, erbärmlicher Kampf und Streit vorhanden iſt. — — Das iſt aber wohl zu wiſſen, daß die, ſo in ſolcher Angſt ſtecken, mit ganzem Ernſte ſich nach der Lehre dieſes Pſalmes halten ſollen, nämlich daß ſie nicht zu weit austreten, nicht heulen und ſchreien, nicht menſchlichen Troſt ſuchen ſollen; ſondern ſollen ſolche ſchwere Anfechtung ausſtehen, und Gottes Hand leiden, und mit dem Propheten hier nirgendhin ſich kehren, denn allein zu dem Herrn und ſagen: ach Herr, ſtrafe mich nicht nach deinem Zorn und züchtige mich nicht in deinem Grimme. Wo ſie mit ſolcher Klugheit nicht umgehen, ſo werden ſie mit ihrem größten Schaden fallen aus der Hand Gottes, der ſie auf dieſe Weiſe heilt und reinigt: nämlich wenn ſie menſchlicherweiſe Troſt ſuchen und zu irgend einer geringen Creatur Zuflucht haben, wird es ihnen nicht anders gehen. Denn wenn der Thon im Drehen dem Töpfer aus der Hand fällt, da er ſich ärger zerſchmettert, denn er vorhin war, bis ſo lange, daß er gar nichts mehr taugt, und ihn der Töpfer als untüchtig ganz und gar hinwegwirft." הוכיח rügen. Es iſt hier aber die Rede von einem sermo realis. Gott rügt des Sängers Schuld durch die Leiden, die er über ihn verhängt. Ungenau iſt es, wenn bemerkt wird, daß das Verbum hier gradezu ſtrafen mit der That bedeute, während ſonſt ſtrafen mit Worten. Das חמה eigentlich „Hitze, Gluth," dann von der Zornesgluth.

V. 3. 4. — V. 3. Sey mir gnädig, Herr, denn ich bin welk, heile mich Herr, denn meine Gebeine ſind erſchrocken. V. 4. Und meine Seele iſt ſehr erſchrocken, und du, Herr, wie lange? — Der Sänger wendet, allem Rechten mit Gott entſagend, die Gerechtigkeit ſeines Leidens aufs

tiefste anerkennend, sich allein an die göttliche Barmherzigkeit. Er legt dabei den Satz zu Grunde, daß Gott die Seinen nicht gänzlich zu Grunde gehen lassen könne, und fordert, hierauf gestützt, den Herrn zur Hülfe auf, weil es mit ihm schon aufs Äußerste gekommen. Muis: „er handelt mit Gott, wie mit einem Vater, und setzt ihm seinen Schmerz auseinander, um ihn zur Hülfleistung zu bewegen.“ Solche kindliche Zuversicht, weit entfernt durch die Überzeugung, daß das Leiden Strafe, ausgeschlossen zu werden, erwächst vielmehr nur auf dem Boden derselben, und wird in gleichem Maße mit ihr verschwinden. Das אמלל „welk,“ eigentlich von Pflanzen, kann wegen des Patach nicht Partic. in Pûlal mit weggefallenem ו seyn, sondern nur das Präter., welches, mit hinzuzudenkendem Relativworte, die Stelle des Adject. vertritt, eigentl. ich bin, der welk ist. Grade so steht das Präter. z. B. Jes. 28, 16. Daß das heilen hier nicht etwa für retten, helfen im Allgemeinen steht, erhellt aus der Beziehung auf das „ich bin welk und meine Gebeine sind erschrocken.“ Das heilen kann sich also zunächst nur auf die Beseitigung des Zustandes körperlicher Angegriffenheit beziehen. Das Heilmittel aber ist die Abweisung der Feinde, womit die körperliche Erschöpfung von selbst aufhört. Das: meine Gebeine sind erschrocken, hat Luther trefflich erläutert: „Es ist gewiß, daß denen, die solche Anfechtung leiden, ihre Gebeine am Leibe so erschrecken, daß sie auch nicht thun können, was Gebeine am Leibe thun sollen. Gleichwie wir wiederum sehen, daß die, so ein fröhlich Herz haben, das mit Freuden überschüttet ist, auch starke Gebeine haben, die zu springen geschickt sind, auch den schweren und trägen Leib mit sich zu heben und zu tragen: also daß sie fühlen, wie sich die Freude durch das Gebeine ausbreite, gleich als gösse Einer irgend was Feuchtes oder Nasses über den ganzen Leib, das ihn erquickte, wie Salomo Spchw. 3, 8 sagt: das wird deinem Nabel gesund seyn und deine Ge-

beine erquicken. Alſo daß, wo das Herz betrübt und traurig iſt, der ganze Leib matt und zerſchlagen iſt, wiederum, wo das Herz fröhlich iſt, der Leib auch deſto geſchickter und ſtärker iſt. Deshalb ſpricht der Prophet hier recht: heile mich o Herr, darum daß er auch am Leibe ſo ſchwach iſt, daß er auf den Beinen nicht ſtehen kann. So mächtig und gewaltig iſt die Kraft dieſer Anfechtung, die auch nicht läßt einen Winkel in allen Kräften, den ſie nicht erſchrecke und zerſchlage. — — Der Menſch kann aber Gott nicht lieben, viel weniger ein herzliches Verlangen nach ihm haben, er werde denn mit ſolcher großer Anfechtung geängſtigt, die ihn zwinge und dringe Gottes Troſt und Hülfe mit einem ſtarken ernſtlichen Schreien des Herzens zu ſuchen, ſonderlich wenn der Menſch tief in den Sünden ſtecket, und iſt ſein Leben über ein fauler, läſſiger Tödter ſeines Fleiſches geweſen." — In V. 4 ſteht die Seele den Gebeinen entgegen. Das allg.: ich bin welk, führt der S. zuerſt in Bezug auf den Leib weiter aus, dann in Bezug auf die Seele. In dem: wie lange, findet nicht etwa eine Ellipſe, ſondern eine Apoſiopeſe ſtatt, veranlaßt durch die Heftigkeit des Schmerzes, welche nur abgebrochene Worte hervorkommen läßt. Dieß domine quousque war Calvin's Wahlſpruch. Selbſt die heftigſten Schmerzen ſeiner Krankheit vermochten nie eine andere Klage von ihm zu erpreſſen. Luther: „Er bittet nicht allein, daß er mit der Hülfe eile, ſondern als Einer, der des Verzugs und Harrens ungeduldig iſt, klagt er, es ſey ihm das Verziehen und Harren faſt ſchwer, ſintemal das Harren in allen Bewegungen des Herzens, als in Furcht, Liebe, Hoffnung, Haß und dergleichen faſt ſchwer und verdrüßlich iſt, wie Salomo in den Sprüchen C. 13, 12 ſagt: die Hoffnung, die verzeucht, ängſtet das Herz. Aber in dieſer Anfechtung iſt Harren die allerſchwerſte und härteſte Pein."

V. 5. 6. — V. 5. Kehre zurück, Herr, errette meine Seele, hilf mir wegen deiner Huld. V. 6. Denn nicht

im Tode gedenket man dein, in der Hölle wer wird preiſen dich? — Das „meine Seele“ ſteht auch in V. 5 nicht etwa ſtatt des Perſonalpron. Der Sänger fühlt ſich an Leib und Seele ſo elend, daß er ſeinen Tod nahe glaubt. Dieß erhellt deutlich aus dem folg. V. Die Seele iſt aber das Prinzip des Lebens. Luther: „Nicht um meiner Verdienſte willen, welche, wie gar nichts ſie ſind, beweiſet genugſam und mehr denn zuviel dieß Erſchrecken über deinen Zorn und die erſchrockenen Gebeine und Schwermuth meines Herzens und meiner Seele. Darum ſo hilf mir um deiner Güte willen, auf daß dir deine Ehre und das Lob deiner Barmherzigkeit beſtehe in meiner Errettung ewiglich.“ — David hatte ſeinen Gott gebeten, daß er ihn erretten und nicht in Verzweiflung umkommen laſſen möge. Zu der Gewährung dieſer Bitte ſucht er ihn in V. 6 zu bewegen durch die Erinnerung, daß nicht die Todten ihn loben und ſeine Güte preiſen, ſondern allein die Lebendigen. Vergl. Pſ. 115, 17. 18: „Die Todten loben nicht Gott, und nicht die, welche zum Grabe herabgeſtiegen, ſondern wir loben den Herrn von nun an bis in Ewigkeit.“ Pſ. 88, 11: „Wird wohl im Grabe gelobt werden deine Güte?“ Vergl. ferner Pſ. 30, 10. Jeſ. 38, 18. Nach der gewöhnlichen Auffaſſung ſoll hier, daß im Tode des Herrn nicht gedacht und er nicht geprieſen werde, inſofern als Grund für die Errettung geltend gemacht werden, als Gott ſelbſt, dem das Lob der Gerechten das lieblichſte Opfer iſt, daran liegen müſſe, ſie am Leben zu erhalten. Die Vorausſetzung, von der der ſo gefaßte Grund ausgeht, daß dem Herrn das Lob der Seinigen angenehm ſey, iſt dem N. T. nicht weniger eigenthümlich als dem alten. Vergl. z. B. Hebr. 13, 15. So wie der lebendige Gott zu ſeinem Preiſe die Menſchen geſchaffen, ſo freut er ſich, wenn dieſer Zweck ſeiner Schöpfung erfüllt, wenn die Frucht der Lippen dargebracht wird, welche ihn preiſen. Der bibliſche Gott iſt von der kalten Gleichgültigkeit und

Selbſtgenugſamkeit des Stoiſchen ſo weit entfernt, wie der Chriſt von der des Stoikers. Für uns aber erhält dieſer Grund erſt dann Bedeutung, wenn wir an die Stelle des leiblichen Todes den ewigen ſetzen, gemäß dem helleren Lichte, welches wir über unſere Zukunft nach dem Tode erhalten haben, und der großen Veränderung, die in Bezug auf dieſe Zukunft in den Zeiten des N. T. eingetreten; vergl. die Abh. über die Glaubenslehre der Pſ., wo auch das Nähere über den Scheol. Dann dürfen auch wir getroſt wagen, ihn Gott vorzutragen, und mit Berufung darauf ihn um Abwehr der Anfechtungen zu bitten, welche drohen, uns für ewig den Mund zu ſeinem Lobe zu verſchließen. Der Grund läßt aber auch eine andere Faſſung zu: die Bitte um Errettung kann inſofern auf die Thatſache, daß man im Tode Gott nicht preiſe, gegründet werden, als der Preis Gottes des Sängers ſeligſtes Geſchäft, ſeiner beraubt zu werden, für ihn der allerſchwerſte Verluſt iſt, und für dieſe Auffaſſung ſpricht das unmittelbar vorhergehende: wegen deiner Huld, wonach wir einen Grund erwarten müſſen, der auf dem Gebiete des Intereſſes des S. liegt. Es würde der Liebe Gottes widerſtreiten, die Seinen ihres höchſten Glückes zu berauben, ſie unausſprechlich elend zu machen, indem er vor der Zeit, da das allgemeine menſchliche Loos dieß erfordert, ihren Mund zu ſeinem Lobe verſchließt. So gefaßt laſſen die Worte einen tiefen und für uns beſchämenden Blick in das Herz der Frommen des A. B. thun. Den Preis Gottes für das höchſte Glück, für das eigentlich Weſenhafte des Lebens zu halten, dieß nur zu lieben, weil es dazu Gelegenheit gibt, iſt der ſicherſte Beweis der innigſten Verbindung mit Gott. Die Conſtr. des זָכַר mit ל erklärt ſich aus einer Modification der Bedeutung: Jemandem Lob ſpenden.

V. 7. 8. Der S. zeigt, daß er nicht umſonſt um Errettung ſeines Lebens gebeten, nicht umſonſt ſich als einen ſolchen bezeichnet habe, dem der Tod ſchon drohe, den Mund zum

Lobe Gottes zu verschließen. Verzehrender Kummer nagt an seinem Herzen, und wird ihn bald aufreiben. V. 7. Ich bin müde von Seufzen, feuchte in jeder Nacht mein Bette, mit meinen Thränen überschütt' ich mein Lager. V. 8. Es verfällt vor Unmuth mein Auge, es altert wegen aller meiner Feinde. — Das בְּאַנְחָתִי eigentlich: in meinem Seufzen. Das Seufzen ist die Ursache der gänzlichen Erschöpfung. Das ב aber dient häufig zur Bezeichnung des Verhältnisses der Wirkung zur Ursache. Durch meine Thränen mache ich zerfließen mein Lager. Das מסה ist gleichbedeutend mit dem häufiger vorkommenden מסס zerfließen. Calvin: „Diejenigen, welche nur mittelmäßig erfahren haben, was es heißt, mit der Furcht des ewigen Todes kämpfen, werden in diesen Worten keine Übertreibung finden." — Das עָשְׁשָׁה V. 8 einfallen, verfallen, wie hier von dem Auge in Ps. 31, 10, und ebendaselbst auch von der Seele. Völlig unrichtig behaupten Mehrere, mein Auge sey hier s. v. a. mein Angesicht, in welcher Bed. das Auge nie vorkommt. Das Auge ist ein Spiegel und ein Gradmesser der Gesundheit, nicht bloß der Seele, sondern auch des Leibes. Durch langwieriges Leiden wird das Auge eingefallen, trüb und matt, wie das eines Greises. Beide Verba sind daher in Bezug auf das Auge vollkommen passend. Das כַּעַס kann hier füglich in seiner gewöhnlichen Bedeutung Unwillen, Unmuth, genommen werden. Es ist nicht nöthig, ihm hier die überall, wo man sie anwenden will, nur willkührlich angenommene Bedeutung Gram beizulegen. Ja die erstere wird durch das entsprechende: wegen meiner Widersacher, empfohlen, wo das ב sich wieder so erklärt, daß die Wirkung als in ihrer Ursache wurzelnd betrachtet wird.

V. 9. 10. David, bemerkt Calvin, nimmt nun gleichsam eine neue Person an. Er verkündet, daß Gott sein Gebet erhört habe, und ermahnt seine Feinde, daß sie abstehen sollen

von ihm, der nun wieder Gottes Schützling geworden. Amyraldus: „Jene heftigen Bewegungen, in welchen nach den ſchwerſten und bitterſten Klagen und Zeugniſſen der menſchlichen Schwäche, der Glaube ſich plötzlich erhebt, und durch die dargebotene Hoffnung des Heiles das Gemüth erheitert und beruhigt, ſind in den Pſalmen Davids ſehr häufig.“ Falſch Köſter: Der Sänger entſage aus Dankbarkeit der Gemeinſchaft mit den Sündern; dagegen ſpricht ſchon die Vergleichung mit dem vor. V., vergl. auch V. 11. — V. 9. Weichet von mir alle Übelthäter, denn gehört hat der Herr mein Weinen. V. 10. Der Herr hat gehört mein Flehen, der Herr nimmt an mein Gebet. — Die Berleb. Bibel: „Sobald kann die Rechte des Herrn Alles ändern und die finſtere Erde des Menſchen mit den Sonnenſtrahlen ſeiner Liebe anſcheinen und erleuchten, die vorher mit dicken Wolken bedeckt, und auch in der Tiefe ſeines Herzens Alles finſter war.“ Zu dem denn, V. 9, bemerkt dieſ.: „Der Winter iſt vergangen, der Regen iſt dahin, die Turteltaube läßt ſich wieder hören.“ Die Stimme meines Weinens, mein lautes Weinen. Roberts, orient. illustr. of the sacr. script. S. 316: „Stille Betrübniß iſt nicht ſehr bekannt im Orient. Daher, wenn die Leute von Kummer ſprechen, ſagen ſie: habe ich nicht gehört die Stimme ſeiner Klage?“ Dem שָׁמַע braucht man hier und an ähnlichen Stellen nicht die Bed. erhören zu geben. Wenn Gott das Schreien der Seinigen hört, ſo erhört er ſie auch; will er ſie nicht erhören, ſo wendet er ſein Ohr von ihnen ab. — Mein Flehen, V. 10. Den Inhalt dieſes Gebets erſehen wir aus V. 11, wo der S. dasjenige näher bezeichnet, was ihm in Folge der Erhörung deſſ. zu Theil werden wird.

V. 11. Es werden beſchämt werden und erſchrecken gar ſehr alle meine Feinde, ſie werden zurückkehren, beſchämt werden plötzlich. Der S. ſtellt hier noch einmal

die auf dem Worte Gottes beruhende Zuversicht seiner Bitte entgegen. Auf das A der Bitte folgt, wo sie im rechten Glauben gethan wird, stets das O der Hoffnung und zwar einer solchen Hoffnung, die nicht zu Schanden werden läßt, die nicht auf eitler Phantasie, sondern auf dem Zeugnisse des heiligen Geistes beruht. Das: sie werden erschrecken, sieht zurück auf V. 3. 4. Der Schrecken geht von dem S. nach gerechter, göttlicher Vergeltung auf diejenigen über, welche ihm denselben bereiteten. Das יבשו kann man erklären durch: „sie werden wiederum beschämt werden." Allein einen nachdrücklicheren Sinn erhält man, wenn man das: sie werden zurückkehren, hier als für sich stehend auffaßt. David sieht seine rings um ihn herum zum Angriff versammelten Feinde auf einmal feige weichen. Dafür spricht die Vergleichung des: „weichet von mir" in V. 9; noch mehr aber das: „kehre zurück o Herr!" in V. 5. Das Zurückkehren des Herrn und das Zurückkehren der Feinde verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung.

Psalm 7.

Der Sänger bittet den Herrn um Hülfe gegen seine grausamen und blutgierigen Verfolger, V. 2. 3. Er betheuert, daß er ihnen keine Veranlassung zu ihrem Hasse gegeben habe, V. 4—6. Im Vertrauen auf diese Unschuld fordert er den Herrn zum Beistand auf und zum Gerichte zwischen ihm und seinen Feinden, V. 7—10. Gottes Gerechtigkeit gewährt ihm die Hoffnung, daß diese Entscheidung und der Untergang seiner Feinde nahe ist, V. 11—14, von deren Erfüllung er die innere Gewißheit erhält, so daß er mit Dank für die gewährte Errettung schließen kann, V. 15—18.

V. 1—6 tragen den Charakter der Vorhalle, und erst mit

V. 7 eröffnet ſich uns der Eingang in das eigentliche Gebäude des Pſ.: die Gränze wird äußerlich durch das Selah bezeichnet. Dieß iſt in drei Abtheilungen von gleichem Umfange eingetheilt, drei Strophen, jede von vier Verſen, die erſte, die der Bitte, die hier weit voller tönt, und einen weit ernſteren und gewichtigeren Charakter trägt, wie die im Eingange ausgeſprochene, weil ſie ſich nun nach dem in V. 4—6 gelegten Grunde auf Gottes Gerechtigkeit ſtützen kann, die denjenigen nie vergebens bitten läßt, der ſie anzuſprechen berechtigt iſt, dann die Strophe der Hoffnung, die, ſo wie die Bitte auf Gottes Gerechtigkeit gegründet iſt, ſo aus der lebendigen Überzeugung von ihr hervorwächſt, endlich die Strophe der Zuverſicht, auf der innerlich erhaltenen Zuſicherung der Erhörung beruhend, und die Errettung als eine ſchon gewährte preiſend, von der zweiten ſich durch das: ſiehe zu Anfang unterſcheidend, und ebenſo auch durch die Präter. in V. 15 und 18. Der innere Charakter der beiden erſten Strophen, daß ſie nur die Präliminarien enthalten, prägt ſich ab im Verhältniß ihrer Länge zu der Länge derjenigen Strophen, welche den eigentlichen Kern des Pſalmes bilden. Sie ſind gleichſam die Stufen, auf denen man zu ihm emporſteigt. Dieß tritt noch beſtimmter hervor, wenn man auch die Überſchrift mit in das Gebiet des Pſalmes ſelbſt hineinzieht, wozu man durch ihren eigenthümlichen Charakter, ihre unverkennbare poetiſche Beſchaffenheit, beſondere Berechtigung erhält. Dann erhalten wir das Schema 1. 2. 3. 4. 4. 4. Wie das eigentliche Gebäude, ſo zerfällt dann auch die Vorhalle in drei Theile, Veranlaſſung und Inhalt, vorläufige Bitte, Beſeitigung des Hinderniſſes ihrer Erfüllung. Das eigentliche Gebäude (zwölf Verſe) hat das Doppelte des Umfanges der Vorhalle (ſechs Verſe). — Unverkennbare Abſichtlichkeit herrſcht in dem Gebrauche der Gottesnamen. Das Ganze hat deren zehn, die Vorhalle drei, die Hauptmaſſe ſieben. Siebenmal kommt Jehovah vor, im Eingange dreimal,

einmal in jedem der drei Theile deſſelben, in der Hauptmaſſe viermal, dreimal in der erſten Str. und einmal in der letzten. Das dreifache Elohim wird von ihm zu beiden Seiten umſchloſſen. Jehovah ſteht im erſten und im letzten Verſe und zu Anfang der Hauptmaſſe. Der ganze künſtliche Bau wird zerſtört, wenn man die Urſprünglichkeit der Überſchrift verkennt.

Zur näheren Beſtimmung der Situation in Davids Leben müſſen wir die Überſchrift unterſuchen. Das על־דברי wird in derſelben gewöhnlich in der Bedeutung wegen, in Bezug auf genommen. Allein dieſe Erklärung iſt offenbar falſch, richtig dagegen die andere: wegen der Reden, veranlaßt durch die Verläumdungen. Dafür entſcheidet ſchon ein ſprachlicher Grund. In der Bedeutung wegen kommt immer nur das על־דבר vor, nie על־דברי. Die St., welche Geſenius für die Bed. wegen anführt, außer der unſrigen Deut. 4, 21. Jerem. 14, 1. 7, 22 halten eine nähere Prüfung nicht aus, vielmehr ergibt eine ſolche, daß das דברים in ihnen allen Reden oder Worte bedeutet. Zu Deut. 4, 21: der Herr zürnte auf mich על דבריכם, wegen eurer Reden, iſt Num. 20, 3—5 zu vergleichen, wo die Reden des Volkes angeführt werden, durch welche die Glaubenskraft Moſe's gebrochen wurde. Jerem. 14, 1 iſt zu überſetzen: „es ward das Wort des Herrn an Jeremias wegen der Worte der Dürre.“ Die Worte der Dürre, das Gebet, welches Jeremias wegen der Dürre emporſandte, und auf das ſich das Wort des Herrn bezieht, folgen in V. 2—9, das Wort des Herrn erſt in V. 10 ff. Erklärt man: wegen der Dürre, ſo erſcheint die Überſchrift, welche 1. Worte der Dürre ankündigt, und 2. die Antwort des Herrn auf dieſe Worte, nicht als paſſend, die deshalb auch von Hitzig in ſeiner haſtigen Weiſe für unächt erklärt wird. In Jerem. 7, 22 endlich iſt zu erklären: „Ich habe ihnen nicht geboten über Worte des Brandopfers und Schlachtopfers.“ Worte des Opfers ſind Worte,

welche das Opfer betreffen, ſo viel als: ich habe ihnen keine Befehle ertheilt, beruhend auf, oder beſtehend in Worten über das Opfer. Die Richtigkeit dieſer Erklärung erhellt aus dem Gegenſatze V. 23: „ſondern dieſes Wort habe ich ihnen geboten;“ das דבר muß ja im vor. Verſe nothwendig in der Bedeutung genommen werden, in der es hier vorkommt. Auch die Alex. überſetzen an unſerer Stelle ὑπὲρ τῶν λόγων Χουσί. Was aber beſonders für dieſe Erklärung entſcheidet, iſt, daß David V. 4—6 ſich mit den ſtärkſten Betheurungen grade gegen Verläumdungen vertheidigt. Aus dieſer Vertheidigung ſehen wir auch, worin die Beſchuldigung beſtand. Man hatte ihn verläumdet, Saul nach dem Leben getrachtet und überhaupt Gutes mit Böſem vergolten zu haben. — Es kommt nun ferner darauf an, zu beſtimmen, wer Kuſch, der Benjaminite iſt, deſſen verläumderiſche Beſchuldigungen gegen David ihn zur Abfaſſung dieſes Pſalmes veranlaßten. Nach der jetzt gangbaren Annahme ſoll ein Benjaminitiſches Individuum Namens Kuſch durch ſeine Verläumdungen den Haß Davids gegen Saul von neuem aufgeregt, und bewirkt haben, daß David ſich von neuem beſtändiger Todesgefahr ausgeſetzt ſah. Daß nun ſolche Verläumder und Zwiſchenträger in dem Handel Sauls mit David geſchäftig waren, erſehen wir aus 1. Sam. 24, 10, wo David zu Saul: „warum hörſt du auf die Worte der Menſchen, welche ſprechen: ſiehe David ſuchet dein Unglück,“ und aus 1. Sam. 26, 19: „wenn Menſchenſöhne dich wider mich reizten“ u. ſ. w. Allein auffallen muß es, daß eines Kuſch in unſeren verhältnißmäßig ſo reichhaltigen hiſtoriſchen Nachrichten über dieß Verhältniß gar nicht gedacht wird, wenn die Rolle, die er ſpielte, eine ſo bedeutende war, daß David durch ihn zur Abfaſſung dieſes Pſalmes veranlaßt wurde, und ſeinen Namen in der Überſchrift deſſelben verewigt hatte, die aus formellen Gründen (dem Pſ. fehlt ein Glied, wenn man ſie hinwegdenkt), nach ihrem inneren Cha-

rakter, und nach der unleugbaren Thatsache, daß Habakuk sich schon in einer Weise auf sie bezieht, welche voraussetzt, daß sie damals schon als integrirender Bestandtheil des Psalmes galt, von David selbst herrühren muß. Auffallen muß es ferner, daß die Worte des Kusch nach V. 4—6 gar nicht sich auf irgend ein specielles erdichtetes Factum, eine neue Verläumdung beziehen, durch welche er etwa das Zornesfeuer Sauls von neuem angeschürt hätte (die Worte des Kusch erscheinen als die bewirkende Ursache der Verfolgungen), vielmehr nur ganz im Allgemeinen die Behauptung aussprechen, daß David Saul nachstelle, eine Behauptung, die von Anfang an in Sauls Munde war, vergl. 1. Sam. 22, 7. 13. Man sieht nicht recht, wie ein Individuum Namens Kusch dadurch, daß es zu den vielen Lästerzungen, die diese Behauptung nachsprachen, um sich bei ihrem Brodherrn beliebt zu machen, auch die seinige fügte, David in solche Bewegung setzen konnte, sieht nicht, warum er grade ihn aus der Masse herausgriff, sieht nicht, warum er sich nicht lieber an die Worte Sauls selbst hielt. Andere dagegen betrachten den Namen Kusch als einen symbolischen: David soll dens. seinem Feinde wegen seiner schwarzen, keine Änderung zum Besseren zulassenden Bosheit beigelegt haben. So beinahe alle jüdischen Ausl., mit Ausnahme Abenesra's, der schon die jetzt gangbare Meinung hat, so auch Luther, welcher übersetzt: „von wegen der Worte des Mohren" und bemerkt: „er heißt ihn einen Mohren seiner unverschämten Sitten halber, als an dem nichts Gutes und Rechtschaffenes war. Wie wir denn gemeiniglich einen Böswicht und falschen Menschen schwarz nennen, wie der Poet sagt: er ist schwarz du Römer, hüte dich vor ihm. Wie wir auch wiederum einen weiß nennen, der da rechtschaffen und aufrichtig mit den Leuten handelt, der ein Herz hat, das da ohne Neid ist. Darum sagen sie, David habe seinen rechten Namen gerne ausgelassen, und habe ihm einen neuen Namen nach Art seiner Sitten

und seines verkehrten Herzens gegeben." Diese Auffassung hat einen Anhalt in zwei prophetischen Stellen, Jerem. 13, 23: „wird wohl der Kuschäer wandeln seine Haut und der Pardel seine Flecken? Könnet auch ihr wohl gutthun, ihr, gewöhnet zum Bösen," und Am. 9, 7: „seyd nicht wie die Söhne der Kuschäer ihr mir, Söhne Israels, spricht der Herr," Chr. Ben. Michaelis: welche die Haut nicht wandeln, wie auch ihr die Sitten nicht wandelt. Ich habe Mohren gewaschen, die nicht weiß werden. (Rosenm. und Ewald anders, aber die Vergl. der St. des Jerem. bestätigt den höchst passenden Sinn.) Dann wird diese Auffassung ausnehmend begünstigt durch den Charakter der Überschriften der Davidischen Psalmen, in denen sich eine große Vorliebe für das Räthselhafte zeigt, vgl. z. B. Ps. 9. 22. 53. 57. 60, wo sich ebenfalls solche räthselhafte Bezeichnungen des Inhalts finden, Stellen, welche zugleich zeigen, daß man nur in der Vorliebe für das Räthselhafte den Grund suchen darf, daß David hier seinen Gegner nicht mit dem gewöhnlichen Namen nennt oder darin, daß die Überschriften bei ihm ebenso wie die Psalmen selbst poetischen Charakter tragen, was zum großen Schaden der Auslegung nur zu oft verkannt worden ist. Diejenigen nun, welche dieser Auffassung folgen, sind wieder getheilt in Bezug auf die Person, welche David gemeint haben soll. Die jüd. Ausl. denken alle an Saul, Luther u. A. dagegen an Simei, vergl. dessen Vorwürfe in 2. Sam. 16, 11. Die letztere Annahme ist aus vielen Gründen verwerflich, von denen wir als hinreichend nur den einen anführen wollen, daß David in der Absalomischen Zeit nicht bitten konnte: „rette mich von allen meinen Verfolgern," wie er hier in V. 2 thut. Damals hatte er es nicht mit Verfolgern, sondern mit Empörern zu thun. Bei der Beziehung auf Saul läßt sich noch ein besonderer Grund nachweisen, welcher den Sänger wahrscheinlich bei der Wahl der symbolischen Bezeichnung seines Feindes

leitete. Saul war nach 1. Sam. 9, 1 ein Sohn des Kisch, und auf diesen seinen Vaternamen spielt David an. Da es sich bloß um eine Anspielung handelt, so macht es gar nichts aus, daß das Kisch mit ק geschrieben wird, um so weniger, da die beiden dem Schalle nach verwandten Buchstaben nicht selten verwechselt werden, vergl. Gesen. u. כ.

Aus den bisherigen Untersuchungen haben wir das Resultat gewonnen, daß der Ps. in die Zeit der Saulischen Verfolgung gehört. In der Bestimmung des Zeitpunktes innerhalb dieses Zeitraumes kann uns V. 5 leiten. Dort wird angespielt auf die Thatsache, daß David die ihm dargebotene Gelegenheit seinen Verfolger zu tödten nicht benutzte. Nach der Geschichte bot sich David diese Gelegenheit zweimal dar, 1. Sam. 24 und 26. Hier kann nur die frühere Begebenheit gemeint seyn. Denn nach dem zweiten Ereigniß begab sich David sogleich in das Land der Philister. 1. Sam. 27, 4: „Und es ward Saul angezeigt, daß David geflohen nach Gath, und er fuhr nicht fort, ihn zu suchen." Hier aber schwebt David noch in der allerdringendsten Lebensgefahr. Die aus unserem Psalm gewonnene Thatsache, daß David vor dem Ende seiner Verfolgungen Saul schon einmal in seiner Gewalt hatte, ist für die Beurtheilung des Verhältnisses von 1. Sam. 24 und 26 wichtig. Hitzigs Ansicht, welcher behauptet, beiden Berichten liege nur eine Thatsache zu Grunde, und den in C. 24 als den wunderbaren verwirft, wird dadurch ganz zurückgewiesen.

Luther bemerkt: „Ob er wohl diesen Ps. nach der Anfechtung gesungen hat, daß man dafür achten mag, wie er nun, durch das Ende und Ausgang dieser seiner Anfechtung gelehrt, denen, die in Trübsal stecken, einen Trost, und denen, so die frommen Herzen anfechten und verfolgen, Gottes Zorn vorhalte, und also Andere mit seinem und seiner Widersacher Fährlichkeit und Schaden lehren will: so ist es doch zu glauben, daß er

mitten in dieſem Handel ſolches bedacht hat, welches er hernach durch dieſen Pſalm an Tag gäbe. Denn er hat nie an Gott verzweifelt, darum hat er wohl gewußt, daß es alſo würde hinausgehen, daß ſolch Unglück über ſeine Feinde und Widerſacher kommen würde.“ Das Richtige an dieſer Anſicht iſt die Erkenntniß, daß auch hier, wie in allen Pſalmen, die zunächſt einen ſubjectiven Ausgangspunkt haben, zugleich eine Beziehung auf das Allgemeine ſtattfindet, der Pſalm nicht bloß etwa erſt ſpäter in Beziehung zu der Gemeinde geſetzt, ſondern von Anfang an mit für ſie beſtimmt worden iſt. Luther verfällt aber auf das andere Extrem, indem er die Bedeutung des Pſalmes für den Sänger ſelbſt ganz vernichtet. Zu der Annahme, daß David den Pſ. erſt nach dem Ende der Sauliſchen Verfolgungen verfaßt und ſich nur zum Beſten der Gemeinde in jene Zeiten hineinverſetzt habe, iſt kein Grund vorhanden, und doch muß dieſe Annahme als die ferner liegende ſich durch Gründe legitimiren können.

De Wette iſt geneigt, die Davidiſche Abfaſſung des Pſalmes und ſeinen individuellen Charakter ganz zu leugnen, und ihn in die große Claſſe der Klagpſalmen zu verſetzen. Dagegen ſpricht aber 1. die Überſchrift, für deren Urſprünglichkeit die ſchon früher angeführten Gründe ſprechen. 2. Die unläugbare ganz ſpecielle Beziehung auf Davids Verhältniß zu Saul, in V. 5, nicht zu gedenken der ſchon keineswegs unwichtigen allgemeinen Übereinſtimmung der Situation: hier wie dort ein boshafter Verfolger, der einem Schuldloſen nach dem Leben trachtet, unter dem Vorwande, daß er gegen ihn Böſes im Sinne geführt. 3. Die Übereinſtimmung mehrerer Äußerungen Davids, welche die hiſtoriſchen Bücher aus jenem Zeitraume berichten, mit Stellen unſeres Pſ. vergl. z. B. mit V. 2: „errette mich von allen meinen Verfolgern,“ 1. Sam. 24, 15: „gegen wen zieht aus der König Iſraels, wen verfolgſt du? gegen einen todten Hund, gegen einen

Floh," 26, 20: „wie verfolgt wird das Rebhuhn auf den Bergen;" mit V. 4: „Herr mein Gott, wenn ich dieß gethan, wenn Unrecht ist in meinen Händen," 1. Sam. 24, 12, wo David zu Saul: „siehe daß nicht in meiner Hand Böses und Vergehen ist;" mit V. 9: „richte mich, Herr, nach meiner Gerechtigkeit und Unschuld," und V. 12: „Gott richtet den Gerechten und Gott zürnet immerfort," 1. Sam. 24, 13: „richten wird der Herr zwischen mir und zwischen dir, und es rächt mich der Herr an dir," und V. 16: „und der Herr ist Richter und richtet zwischen mir und zwischen dir und er sehe und streite meinen Streit und richte mich aus deiner Hand;" mit V. 17: „es kehret zurück sein Leid auf sein Haupt," 1. Sam. 25, 39, wo David, nachdem er die Nachricht von Nabals Tode bekommen: „das Böse Nabals hat gekehrt der Herr auf sein Haupt," את רעת נבל השיב יהוה בראשו. Alle diese übereinstimmenden Äußerungen Davids gehören genau dem Zeitpunkte an, in welchen die Abfassung dieses Ps. fällt.

Ein doppeltes didactisches Element tritt in diesem Psalme besonders hervor. Er lehrt 1. es sey in feindlicher Bedrängung die unerläßliche Bedingung der göttlichen Hülfe, daß man reine Hände zu Gott emporheben könne, und 2. daß, wo diese Bedingung vorhanden sey, die göttliche Gerechtigkeit die unbedingte Sicherheit der Errettung gewähre.

V. 1. Ein Lied: Verirrung, von David, welches er sang dem Herrn wegen der Worte des Mohren aus Benjamin. Es bleibt uns hier nur das שגיון zu erläutern übrig. So viel ist gewiß, daß man bei dem häufigen Vorkommen der Wurzel שגה im Hebr. durchaus nicht berechtigt ist, aus unsicherer Vergleichung der verwandten Dialecte eine Erklärung zu entnehmen. Von vornherein verwerflich also sind die gangbaren Erklärungen nach dem Syr. durch carmen, und

nach

nach dem Arab. durch Trauerlied. Die letztere Beziehung paßt noch dazu nicht für den Inhalt von unserem Psalm und von Hab. 3, wo in der Überschrift dasselbe Wort sich findet, außerdem nirgends. Denn die Klage und der Schmerz sind an beiden Orten durchaus nicht vorherrschend. Die allg. Bedeutung Gedicht ist bei Habakuk gar nicht zulässig. Als musikalische Bezeichnung kann man das שגיון mit den Meisten, die mit Recht auf den Hebr. Sprachgebrauch zurückgehen, nicht füglich nehmen. Denn dann erklärt es sich schwerlich, daß es grade nur in der Überschrift dieses einzigen Psalmes vorkommt. Das שגה heißt immer irren im physischen und moralischen Sinne, nie an und für sich, was Claus fälschlich als Grundbedeutung annimmt, trunken seyn. Davon abgeleitet wäre שגיון Irrung, Irrthum. Nach dem concisen Style der Überschriften kann nun sehr wohl ein Lied so bezeichnet werden, welches die Verirrungen und Vergehungen des Gottlosen betrifft, um so mehr, da eine nähere Bestimmung durch das folg. שר gegeben wird, in dem das שיר verborgen ist, Verirrung, welche sang, s. v. a. ein Lied über die Verirrung, welches sang. Eine Erklärung des concisen Ausdruckes findet sich bei dem auf unsere Überschrift anspielenden Habakuk. Er bezeichnet seinen Gesang als עַל־שִׁגְיֹנוֹת: Gebet Habakuks des Propheten über die Verirrungen oder Vergehungen. Mit den Vergehungen der Feinde beschäftigt sich das ganze dritte Cap. Wider diese sucht die Gemeinde Gottes Hülfe und spricht die Zuversicht derselben aus. So wird also durch diese Worte durchaus der Hauptinhalt des Psalmes angegeben. Merkwürdig ist, daß grade das Verbum שגה in der Anrede Sauls an David 1. Sam. 26, 21 vorkommt: siehe, ich habe thöricht gehandelt und mich verirrt gar sehr, ואשגה הרבה מאוד, eine St., welche zugleich diejenigen zurückweist, welche behaupten möchten, daß das שגיון zur Bezeichnung von Vergehungen, wie die Sauls gegen David zu gelinde sey. Vergl. dag. auch Ps.

119, 21. 118 und Pſ. 58, 4, wo das שָׁגָה, irren, von den ſchweren Verbrechen der Böſen vorkommt. So beſtätigt ſich uns auch hier die Wahrnehmung, daß die dunkeln und ſchwierigen Wörter der Überſchriften ſich in der Regel auf den Inhalt beziehen, und daß man den Schlüſſel zu ihrem Verſtändniß beſitzt, ſobald man dieß erkannt hat. Auf den Inhalt bezog übrigens ſchon Luther das Wort, irrte aber in der Beſtimmung ſeiner Bed.: die Unſchuld Davids, davon er ſang dem Herrn wegen der Worte des Mohren.

V. 2. 3. — V. 2. Herr mein Gott, auf dich vertraue ich, hilf mir von allen meinen Verfolgern und errette mich. V. 3. Daß er nicht zerreiße wie ein Löwe meine Seele, zermalmend ſonder Erretter. — Zu V. 2. Calvin: „Dieß iſt die wahre Beweiſung unſeres Glaubens, wenn wir auch im höchſten Unglück nicht aufhören auf Gott zu trauen. Hieraus ſchließen wir auch, daß unſeren Gebeten die Thüre verſchloſſen iſt, wenn wir ſie nicht mit den Schlüſſeln des Vertrauens öffnen. Auch iſt es nicht etwa überflüſſig, daß er den Herrn ſeinen Gott nennt, ſondern er ſetzt dieß wie einen Damm den Wellen der Verſuchungen entgegen, damit ſie nicht ſeinen Glauben überfluthen.“ Berleb. Bibel: „Wenn wir Gott die Ehre thun, und keine Stützen neben ihm ſuchen, worauf wir uns mit verlaſſen können, ſo zeigt er uns und läßt uns erfahren, daß wir auch keines anderen noch fremden bedürfen, ſondern daß er uns übrig genugſam ſey.“ Das: von allen meinen Feinden, zeigt die Größe der Noth und Gefahr, die Nothwendigkeit der rettenden Thätigkeit Gottes. — In V. 2 war von vielen Verfolgern die Rede, in V. 3 ſpricht David nur von einem. Die Ausleger haben dieß meiſtens alſo vereinigt, daß ſie unter den mehreren diejenigen verſtehen, die David bei Saul verleumdeten, und deren dieſer ſich bediente, um ihn zu verfolgen; unter dem einen Feind aber Saul, von dem alle Verfolgung

ausging, und der eigentlich der einzige Feind Davids war, weil alle anderen nur in ſeinem Auftrage handelten. Allein da wir dieſelbe Erſcheinung auch ſonſt finden, wo an eine ſolche Löſung nicht gedacht werden kann, ſo iſt es weit angemeſſener, den Singular aus einer Perſonification zu erklären. Die Geſammtheit ſeiner Feinde ſtellt ſich David als eine Perſon, als die des Gottloſen und Übelthäters dar. Dieſe zunächſt ideale Perſon, herbeigeführt durch die Vergleichung mit dem Löwen, wurde freilich hier durch Saul repräſentirt. Das meine Seele, weil es David ans Leben ging. Das Gleichniß von dem Löwen, der gräuſam ein wehrloſes Schaf zerreißt, ſoll Gott, den einzigen Retter, der überhaupt vorhanden iſt, zur Hülfe um ſo geneigter machen. Zerreißend und es iſt kein Retter, ohne daß ein Retter da ſey. Das פרק in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung zerreißen.

V. 4—6. Weil Gott nicht ohne ſeinen Zorn zu erregen zur Vertheidigung einer ungerechten Sache angerufen werden darf, ſo betheuert David, ehe er in der Bitte fortfährt, ſeine Unſchuld. V. 4. Herr, mein Gott, wenn ich dieſes gethan, wenn Unrecht iſt in meinen Händen: V. 5. Wenn ich ſchenkte dem mir Befreundeten Böſes, oder beraubte den ohne Urſache mich Befeindenden: V. 6. So möge der Feind verfolgen meine Seele und erreichen, und zertreten am Boden mein Leben, und meine Ehre im Staube wohnen laſſen. Selah. — Dieſes, V. 4., nach den meiſten Auslegern: dasjenige, was mir von meinen Feinden vorgeworfen wird, und weswegen ich von Saul verfolgt werde. Ven.: hoc quod mihi impingitur, et in vulgus notum est. Andere verſtehen unter dem „dieſes" die Verbrechen, deren Erwähnung gleich nachfolgt. Für die Sache iſt beides gleich: die öffentlich bekannte Beſchuldigung Davids iſt dieſelbe, deren im Folgenden gedacht wird. Die erſtere Auffaſſung iſt

aber die natürlichere. Den Händen wird das Verbrechen beigelegt, weil man mit ihnen faßt und nimmt; wenn es in meinen Händen ist, s. v. a. wenn ich damit versehen, ausgestattet bin. — In V. 5 wird das שלמי von den meisten Ausl. übersetzt durch: mein Befriedeter und Befreundeter, Luther: „denen, so friedlich mit mir lebten," s. v. a. איש שלומי Ps. 41, 10. Nach dieser Erklärung würde David sich zuerst von dem Verbrechen der verletzten Dankbarkeit und Freundschaft reinigen, wie Sauls Anhänger das ihm verleumderischerweise Schuld gegebene Attentat bezeichneten; dann von Rachsucht gegen einen, der ihn ohne Ursache befeindete, was Saul der Wirklichkeit nach that. Oder auch: David theilt das Unrecht, das er möglicherweise begangen und wodurch er sich der göttlichen Hülfe unwürdig gemacht haben könnte, in zwei Hälften, 1. Unrecht gegen Saul in der Zeit, da dieser noch in gutem Vernehmen mit ihm stand — auf diesem Gebiete bewegten sich besonders die Vorwürfe Sauls; er gründete seine Verfolgung darauf, daß David ihm nachgestellt. 2. Ein rachsüchtiges Verfahren gegen ihn während der Zeit seiner ungerechten Verfolgung. Anders faßten aber die älteren Übersetzer, namentl. LXX., Vulg., Syr. das Wort, nämlich als gleichbedeutend mit משלמי, „ein mir Vergeltender," vergl. Ps. 38, 21. 35, 12. Das Glied ist dann dem folgenden vollkommen parallel: wenn ich vergolten habe dem, der mir Böses erstattete, und beraubt den, der mich ohne Ursache befeindete. Bedenklich ist bei dieser Erkl. schon das, daß das שלם die Bed. vergelten nie in Kal, sondern immer in Pi. hat, ein Grund, der freilich einigermaßen dadurch aufgewogen wird, daß das Verbum auch in der Bed. befriedet, befreundet seyn, die von שלום entlehnt zu seyn scheint, sonst nicht vorkommt; ferner, daß bei David im Verhältniß zu Saul von Vergeltung nicht füglich die Rede seyn kann. Entscheidend aber ist der Grund, daß die Bed. vergelten, welche nach dieser Erkl. dem גמל beigelegt wird, diesem

Verbum nicht zukommt. Kann man es nur durch ſchenken erklären, ſo muß das רע nothwendig zu dem גמלתי gehören, und dann fällt die Erkl. des שלמי durch משלמי von ſelbſt weg. Hitzig freilich überſetzt: wenn ich dem, der mir's vergilt, Böſes zufügte. Allein die Annahme, daß das Suff. zu ergänzen ſey, iſt offenbar hart.*) Das חָלַץ „ausziehen" ſpeciell von der

---

*) Das גמל heißt im Arab. (جمل) pulcher tam corpore, quam moribus, elegans, decorus fuit, in der zweiten Conj. bonum pulchrumque et bene atque eleganter fecit, in der dritten pulchre benigneque et humaniter egit, alſo ſchön ſeyn, ſchön machen und handeln, und ſchön thun. Alle zahlreichen Derivata ſind im Arabiſchen auf die Grundbedeutung leicht zurückzuführen. Auch im Hebr. heißt das W. zuerſt gut, ſchön ſeyn; in dieſer Bed. kommt es vor bei Jeſ. 18, 5: בֹּסֶר גְּמֵל, omphaces maturescentes, gut werdende Trauben, und von ihr iſt das גָּמָל Kameel abgeleitet, wie das Arab. جَمَلٌ dieß zeigt, camelus, sc. pleniore adultus robore. Dann gut, ſchön machen; ſo Num. 17, 23: „und er machte Mandeln gut," für: er brachte ſie zur Reife; eben dahin gehört auch das גמל, wo es vom Entwöhnen der Kinder ſteht, was als ein Verſetzen in einen vollkommneren Zuſtand betrachtet wird, daher ſchon im patriarchaliſchen Zeitalter der Tag der Entwöhnung feſtlich begangen wurde, vergl. Gen. 21, 8: „und Abraham machte ein großes Gaſtmahl an dem Tage, da Iſaak entwöhnt wurde," eine Anſicht, von der aus es ſich auch erklärt, daß grade an dieſem Tage des neidiſchen Iſmael Spottſucht zu einem groben Ausbruche kam. Endlich, gut, ſchön ſich zeigen oder handeln, ſchenken. Dieſe letztere Bedeutung iſt auch da beizubehalten, wo das גמל vom Böſen ſteht, es findet in ſolchen St. immer ein ſtillſchweigender Gegenſatz ſtatt gegen das Gute, welches hätte geſchenkt werden ſollen. Beſonders merkwürdig iſt hier 1. Sam. 24, 18, wo Saul zu David: „du haſt mir das Gute geſchenkt, und ich habe dir das Böſe geſchenkt," für: ich, der ich dir ebenfalls das Gute hätte ſchenken ſollen, habe dir ſtatt deſſen eine böſe Gabe dargereicht. Vgl. auch Gen. 50, 15. 17. 2. Chron. 20, 11. Jeſ. 3, 9. Auf der rechten Spur war ſchon Gouſſet, welcher bemerkt: fateor in malis saepe addi vocem distinguentem, ut רעה etc., unde colligo, ex primigenia radicis indole non esse sic ambiguum ejus usum in utramque partem, sed magis propendere in bonam. — — Cum על de bono tantum dicitur, non de malo, nisi 2. Chron. 20, 11, sed ironicum est, et ideo ad significationem de bono reducitur, cum per figuram tantum fiat malum. Item Joel. 4, 4 eadem ironia locum habet, ut patet ex antithesi subjecta. Aber er hat die rechte Spur nicht bis zu Ende verfolgt, und den neueren Lexicographen hat ſie ſich ganz entzogen.

Beraubung des getödteten Feindes, ſynon. mit: die חליצה Jemandes nehmen in 2. Sam. 2, 21. Richt. 14, 19. David ſpielt hier an auf ſein Verfahren gegen Saul, als die beſte Widerlegung der gegen ihn ausgeſtreuten Verleumdungen. Zum Zeichen, daß es in ſeiner Macht ſtehe, ihn zu tödten und ihm die Rüſtung zu nehmen, hatte er ihm den Rockzipfel abgeſchnitten. Übrigens ſpricht David die Betheurung ſeiner Unſchuld ganz allgemein aus, obgleich er ſein Bezeigen gegen Saul dabei in der Abſicht vor Augen hat, den ihm ſpeciell in Bezug auf dieſen gemachten Vorwurf zurückzuweiſen. Er zeigt hiedurch, daß ſein Betragen gegen Saul nicht etwas Einzelnes, ſondern ein in ſeiner ganzen Geſinnung und Handlungsweiſe wurzelndes war. „Habe ich je Böſes mit Böſem vergolten, wie ihr es mir in Bezug auf Saul vorwerft, um ſo ungerechter, da ich grade gegen ihn mich ganz anders gezeigt habe“ u. ſ. w. In Bezug auf die hier ſich kundgebende Geſinnung bemerkt Calvin: „Wenn Jemand nicht allein das empfangene Unrecht nicht vergilt, ſondern auch den Böſen durch Wohlthun zu überwinden ſtrebt, ſo giebt er einen wahren Beweis göttlicher Tugend und erweiſt ſich auf dieſe Weiſe als eines von Gottes Kindern, weil nur von dem Geiſte der Kindſchaft eine ſolche Lindigkeit ausgeht.“ Luther: „Dieß merke auch gar eben, daß David einen evangeliſchen Grad der Gerechtigkeit hier erzeiget und beweiſet. Denn Arges mit Argem vergelten, dünket das Fleiſch und den alten Adam recht und gut ſeyn. Aber es iſt auch in Moſe's Geſetz verboten, es ſey denn, daß es von der Obrigkeit geſchehe, nicht aus eigner Gewalt und Frevel.“ Dieſen evangeliſchen Grad der Gerechtigkeit will De Wette dem A. T. nicht gönnen. Es erſcheint ihm als undenkbar, daß es hier als ein ſchweres Verbrechen bezeichnet werden ſollte, Böſes mit Böſem zu vergelten. Er will daher den Sinn ſo faſſen: „that ich dem, der jetzt mich befeindet, Unrecht? nein, er befeindet mich ohne Grund.“ Allein

was hilft es, „den evangeliſchen Grad der Gerechtigkeit“ aus dem Pſalme wegzutilgen, da er doch aus der Geſchichte nicht ausgetilgt werden kann? Geſteht doch ſelbſt Saul dem Sänger zu, was De Wette ihm abſprechen will! Er ſpricht zu ihm in 1. Sam. 24, 20: „und wenn ein Mann findet ſeinen Feind und ihn führet auf guten Weg, ſo wird der Herr ihm vergelten, und ſo wird er dir Gutes vergelten für dieſen Tag, was du mir gethan.“ Jene Auffaſſung von De Wette beruht aber auf der ſprachwidrigen Erkl. des חלץ durch Unrecht zufügen. Kann es nur heißen ausziehen, ſo kann nicht die Rede ſeyn von einem Unrechte, welches der Verfolgung vorangegangen. Ausziehen, ſpoliiren kann man nur den erſchlagenen Feind, und wenn er erſt erſchlagen iſt, ſo gibt ſich das Verfolgen von ſelbſt. — Der S. hatte in V. 2. 3 um Errettung ſeines Lebens von allen ſeinen Verfolgern gebeten. In V. 6 erbietet er ſich feierlich zum Verluſte deſſelben, ja wünſcht denſelben über ſich herbei und entſagt jedem Anſpruche auf die göttliche Errettung, wenn die Seele, welche die Feinde ihm rauben wollten, eine ſchuldbeladene ſeyn ſollte. Das innigſte Bewußtſeyn der Unſchuld, und zugleich der tiefſte Abſcheu vor der Schuld tritt uns hier entgegen. Der Ausſpruch hat hohe paränetiſche Bedeutung. Er ruft nachdrücklicher wie jede directe Ermahnung den Bedrängten zu, daß ſie nur grade ſo viel Antheil an der göttlichen Hülfe haben, als ſie ſich von Verſchuldung frei hielten, er fordert ſie auf, daß ſie vor Allem in ſich gehen, vor Gott ihren Wandel unterſuchen ſollen, da der gerechte Gott nur einer gerechten Sache ſich annehmen kann. Die Form יְרֹדֵף iſt ſehr verſchieden erklärt worden. Die wahrſcheinlichſte Erklärung iſt folgende. Im Text ſtand urſprünglich das Fut. in Piel יְרַדֵּף. Die Maſorethen wollten dafür das Fut. in Kal יִרְדֹּף geleſen wiſſen, weil das Kal in der Bed. verfolgen weit häufiger iſt, als das Piel, was aber als Steigerungsform grade hier, wo die heftigſte, wieder-

holteſte und anhaltendſte Verfolgung bezeichnet werden ſoll, ganz paßt. Da die Verſchiedenheit bloß in den Vocalen beſteht, ſo konnte kein Kri an den Rand geſetzt werden. Sie machten daher auf dieſelbe dadurch aufmerkſam, daß ſie beide Punctationen verbanden. Das im Texte ſtehende יִרְדֹּף iſt alſo gar keine Form, ſondern man muß entweder, welches das Richtige iſt, יִרְדָּף oder יִרְדְּף leſen, welche letztere Form in mehreren Handſchriften findet, deren Schreiber kühner waren, als die Maſorethen. Auch bei den Arabern pflegen die Abſchreiber, wenn die Punctation zweifelhaft iſt, die Punkte doppelt oder mehrfach zu ſchreiben. Die auch bei Ewald ſich noch findende Annahme, daß ל aus אל entſtanden, manchmal ihm noch ganz gleich ſey, und namentlich von der Richtung nach einem Orte zu ſtehe, erweiſt ſich bei näherer Prüfung der bei Winer lex. p. 510 geſammelten Beiſpiele als unrichtig. Das ל bezeichnet, von אל ganz verſchieden, immer das Verhältniß der Hörigkeit. Hienach nun iſt das רמס לארץ: „alſo zertreten, daß es der Erde angehört“ und auch die Ehre wird alſo wohnen gemacht, daß ſie fernerhin ein Eigenthum des Staubes iſt. Das wohnen drückt das Bleibende aus, eine Niederlage, von der man ſich nimmer erholt. Nach De Wette ſoll das: „meine Seele, mein Leben und meine Ehre“ bloße Umſchreibung des Pron. ſeyn. Allein dieß iſt offenbar falſch. Das meine Seele ſteht, wie ſchon das parallele mein Leben zeigt, was nie für das Pron. ſteht, wieder wie V. 2, weil es David ans Leben ging. Daß das meine Ehre nicht für das Pron. ſteht, erhellt ſchon aus dem Gegenſatze gegen das „im Staube.“ Nach vielen Ausl. erbietet ſich David an u. St., falls er ſchuldig befunden werde, zum Verluſte der beiden am höchſten geachteten, von Saul in Anſpruch genommenen irdiſchen Güter, des Lebens und der Ehre. So ſchon Calvin: „Der Sinn iſt der: nicht allein möge mich der Feind verderben, ſondern er möge auch dem Todten alle Schmach

anthun, so daß mein Name im Koth und Mist wohne;" wobei jedenfalls der Verlust der Ehre zu eng auf die Schändung des Andenkens nach dem Tode bezogen wird, statt auf Beschimpfung vor, in und nach dem Tode. Andere dagegen nehmen das Ehre als Bezeichnung der Seele, entsprechend dem: meine Seele und mein Leben, und darauf hinweisend, daß David bereit ist, sein edelstes Gut aufzuopfern. Für diese letztere Erklärung entscheidet ein doppelter Grund. 1. Das „meine Ehre" für meine Seele, sofern dieselbe die Zierde des Menschen bildet, dasjenige ist, was ihn über die ganze Thierwelt erhebt, der er nach seiner leiblichen Seite verwandt ist — er allein ist seiner Seele nach ein Hauch aus Gott, vergl. Gen. 2, 7 — ist nach dem Vorgange von Gen. 49, 6 grade in den Davidischen Psalmen so gebräuchlich, vergl. Ps. 16, 9. 57, 9. 108, 2, daß es in der Verbindung mit der Seele und dem Leben sehr nahe liegt, an die Ehre in diesem Sinne zu denken. 2. Für diese Erkl. entscheidet die Beziehung unseres V. auf V. 3. Offenbar willigt der Sänger hier darin ein, daß der Feind im Falle seiner Schuld das von ihm nach jener St. angestrebte Ziel erreichen möge. Dort ist aber nur von der Seele die Rede: „daß er nicht zerreiße wie der Löwe meine Seele." Nach Davids Seele trachtet der Feind, seine Seele will er ihm willig hingeben, wenn sie schuldbeladen, doch da die Beschuldigungen der Feinde nur lügenhafte Erdichtungen, so muß Gott seine Seele erretten. Im Staube wohnen machen bezeichnet ein schimpfliches und erniedrigendes zu Grunde richten. Es ist, angemessen dem Verhältniß des: meine Ehre, zu dem: mein Leben, stärker wie das: am Boden zertreten. Die Ehre des Sängers, seine Zier, soll staubbedeckt am Boden liegen.

V. 7—10. Im Bewußtsein seiner Unschuld fordert der S. den Herrn auf zum Gerichte gegen seine Feinde. Das Verhältniß zum Vorigen bezeichnet treffend die Berleb. Bibel: „weil

mich aber mein Gewissen von solchen Dingen freispricht und mir Zeugniß gibt, daß ich darin unschuldig bin, darum suche ich deinen Schutz und rufe deine Gerechtigkeit an, welche die Unschuldigen zu vertheidigen pflegt." V. 7. Stehe auf, Herr, in deinem Zorne, erhebe dich bei meiner Widersacher Wüthen, und erwache zu mir der du Gericht geordnet. V. 8. Und die Versammlung der Völker umgebe dich, und über ihr kehre zur Höhe zurück. V. 9. Der Herr spricht Völkern Recht, so richte auch mich, Herr, nach meiner Gerechtigkeit und Unsträflichkeit bei mir. V. 10. Es ende doch die Bosheit der Bösen, und festigen mögest du den Gerechten, und Prüfer von Herzen und Nieren bist du, gerechter Gott. — Das: erhebe dich, V. 8, ist stärker wie das: stehe auf, s. v. a. zeige dich mächtig, vergl. Jes. 33, 10, wo das: sich erheben in Verbindung steht mit: sich erhöhen. Das עברה, eigentlich Überschreitung, dann speciell von einem heftigen, alle Schranken der Ordnung durchbrechenden Zorne. Der stat. constr. im Plur. hat Hiob 40, 11 עִבְרוֹת. Die Abweichung erklärt sich aber aus der durchgängigen Neigung der Gutturale zum A-laut, die hier um so leichter befriedigt werden konnte, da der Vocal ein bloß angenommener, aus zwei Schwas entstandener ist. Die Ausleger übersetzen meist: „wider meiner Feinde Wuth." Diese Erklärung schwächt aber den Sinn, indem sie den offenbar stattfindenden Gegensatz verwischt zwischen dem Zorne Gottes und dem Zorne der Feinde. Das בעברות steht in genauer Beziehung auf das vorhergehende בְּאַפֶּךָ, und das ב muß also hier ebenso erklärt werden. Dieß sah schon Calvin: „der Wuth seiner Feinde setzt er den Zorn Gottes entgegen. Während die Gottlosen glühen und die Flammen ihrer Wuth auswerfen, bittet er Gott, daß er auch warm werde." Das erwache zu mir für „wende dich erwachend zu mir hin." Du hast Gericht angeordnet.

Der Sache nach iſt der Satz ein relativer: du, der du Gericht angeordnet; und daß dieß nicht äußerlich bezeichnet wird, erklärt ſich daraus, daß die Poeſie das Abgeriſſene und Conciſe liebt. David fängt hier an, ſeine Bitte um Hülfe darauf zu gründen, daß Gott der gerechte Richter der Welt ſey. Dieſer Gedanke wird im Folgenden weiter ausgeführt. Man darf nicht mit De Wette überſetzen: ordne Gericht, gebiete, daß ein Gerichtstag gehalten werde, denn dann durfte das ל relativ. nicht fehlen. Auch iſt der Sinn bei erſterer Erklärung paſſender. David ſagt hier, der Herr habe Gericht geordnet, inſofern die richtende Thätigkeit ein nothwendiger Ausfluß ſeines Weſens, ſeiner Heiligkeit und ſeiner Gerechtigkeit iſt, vielleicht mit Bezug auf die zahlreichen Ausſprüche des Geſetzes hinſichtlich dieſer richtenden Thätigkeit, die jedoch nur inſofern in Betracht kommen, als ſie die Thatſache, daß Gott Gericht angeordnet, verbürgen, nicht: du haſt Gericht angeordnet in, ſondern nach deinem Worte; denn im Geſetze wird nicht Gericht angeordnet, ſondern verkündet. Im Folgenden fordert er Gott dann auf, dieß Gericht auch wirklich zu halten: hilf mir; denn du haſt Gericht geordnet; du haſt Gericht geordnet, ſo richte, zuerſt die Völker, dann ſpeciell mich. Statt des: erwache zu mir, der du Gericht geordnet, hat Luther fälſchlich: und hilf mir wieder in das Amt, das du befohlen haſt. — Die Grundidee von V. 8 iſt die: Zeige dich, o Herr, als Weltenrichter. Jedes ſpecielle Gericht Gottes iſt eine Folge davon, daß er der Richter der ganzen Welt iſt. Wäre dieß nicht, ſo wäre die Erwartung eines ſolchen ohne Grund, ein bloßer Act der Willkühr. Daher die Hinweiſung auf das Weltgericht nicht ſelten bei Pſalmiſten und Propheten der Ankündigung eines ſpeciellen Gerichtes, oder der Bitte um daſſelbe vorangeſchickt wird. Vergl. beſ. Micha 1, 2 ff. Jeſ. 2, 9 ff. Der eigentliche Wunſch des Sängers iſt in dem: „richte mich" in V. 9 enthalten. Aber weil die ſpecielle

richtende Thätigkeit nur ein Ausfluß der allgemeinen, umfassenden ist, so bittet der S. zuerst, daß die letztere sich entfalten möge: Du hast Gericht geordnet: so komm zum Weltgerichte; komme auch zum Gerichte zwischen mir und meinen Feinden. Die Einkleidung dieser Idee ist nun von der im Orient herrschenden Weise Recht zu sprechen entnommen, wo der König, umgeben von der Masse der streitenden Parteien, den Thron besteigt und dann Recht spricht. Der Herr kommt herab von seinem hohen Sitze im Himmel — dieser ist unter המרום, die Höhe, zu verstehen, wie schon die ganz ähnliche Darstellung in Ps. 68 zeigt, V. 19: „du stiegest auf zur Höhe, führtest Gefangene weg, nahmest Geschenke unter den Menschen" — rings um ihn versammeln sich alle Nationen der Erde; nach gehaltenem Gerichte kehrt er zum Himmel zurück. Diese Darstellung ist ganz angemessen der gewöhnlichen bildlichen Bezeichnung jeder Manifestation Gottes als eines Herabfahrens vom Himmel auf die Erde. Der wahre Gott ist zugleich überweltlich und innenweltlich, während der selbstgemachte Gott entweder ganz von ihr ausgeschlossen wird, nach Weise der Naturalisten, oder ganz in sie herabgezogen und mit ihr vermengt, nach Weise der Pantheisten. Weder das לאמים, noch das עמים bezeichnet je die Israelitischen Stämme, an welche mehrere Ausleger, unfähig den Sinn zu fassen, hier denken. (In Deut. 33, 3. 19 heißt das עמים nicht Völker, sondern Leute.) Auch darf man die Nationen nicht etwa als bloße Zeugen des Gerichts betrachten, vielmehr sind sie diejenigen, über welche selbst das Gericht ergeht. Dieß erhellt unwidersprechlich aus dem: „der Herr richtet die Völker" im f. Verse; vergl. auch Micha 1, 2. Das עליה, über ihr, dich über sie erhebend, bezieht sich auf die Versammlung der Völker. שוב־למרום zurückkehren, daß man der Höhe angehört; wohl dem Sinne nach, aber nicht grammatisch s. v. a. zur Höhe zurückkehren. Ven.: Universo coetu inspectante

coelum, unde descendisti, repete. Zur Zurückweiſung der gezwungenen Erklärung von De Wette: über ihr kehre zur Höhe, d. h. zu deinem hohen Sitze auf dem Berge Zion, „dieſen ſeinen hohen Sitz auf Zion hatte Jehovah gleichſam verlaſſen, da er keine Gerechtigkeit unter dem Volke übte und die Frommen unterdrücken ließ," genügt ſchon die Bemerkung, daß das מרום, die Höhe, nie von dem Berge Zion, immer vielmehr von dem hohen Wohnſitze des Herrn im Himmel vorkommt. Dann war zur Zeit der Abfaſſung dieſes Pſalmes der Berg Zion noch nicht Sitz des Herrn; das „über ihr" paßt nicht, der Gedanke iſt völlig beiſpiellos u. ſ. w. u. ſ. w. Ganz hat auch Luther in der Erkl. d. V. das Richtige verfehlt: „daß ſich die Leute wieder zu dir ſammeln, und um derſelben willen komme wieder empor." — Das עליו, über mir, in V. 9 erklären Mehrere daraus, daß David ſeine Unſträflichkeit als einen Schirm und Schild darſtelle, wodurch er gegen die feindlichen Anläufe geſichert und des göttlichen Beiſtandes verſichert iſt. Man kann aber auch einfach erklären: bei mir, die mir eigenthümlich. Die Eigenſchaften ſind gleichſam über ihrem Träger. Daß der S. hier Gott bittet, ihn nach ſeiner Gerechtigkeit und Unſchuld zu richten, verträgt ſich ſehr wohl mit dem: „Herr gehe nicht mit deinem Knechte ins Gericht, denn vor dir iſt kein Lebendiger gerecht," in Pſ. 143, 2. Es iſt hier, wie die Vergleichung von V. 4—6 zeigt, zunächſt von der Gerechtigkeit in Bezug auf eine beſtimmte Sache die Rede, die freilich nur als Ausfluß der Gerechtigkeit überhaupt gedacht werden kann, vgl. zu Pſ. 17 u. 18, aber immer nur eine ſolche Gerechtigkeit vorausſetzt, welche die göttliche vergebende Barmherzigkeit nicht ausſchließt, ſondern nur dazu qualificirt, ihrer theilhaftig zu werden. Es iſt ein ſchwacher Menſch, der hier redet und die Gerechtigkeit muß daher nach menſchlichem Maaßſtabe gemeſſen werden. — Davids Kampf mit Saul war nicht ein Kampf der Individuen, ſondern der Parteien, eine einzelne Phaſe

in dem großen Kampfe der Bosheit und der Gerechtigkeit, der ſich durch alle Zeiten der Kirche hindurchzieht; von den Böſen wurde Sauls, von den Gerechten Davids Sache als die ihre erkannt, vergl. die oft mißverſtandene Stelle 1. Sam. 22, 2. Deshalb bittet der S. in V. 10, daß in Saul die Böſen gerichtet, in ihm die Gerechten errettet werden mögen. Mehrere: „Er, der Herr, möge doch enden.“ Allein da eine Rede an den Herrn vorangegangen und gleich nachfolgt, ſo läßt ſich kaum erwarten, daß hier von ihm in der dritten Perſon geredet werde. Das וְ kommt auch ſonſt in den Pſalmen in intranſitiver Bedeutung vor, 12, 2. 77, 9. Die Worte: und Prüfer u. ſ. w. weiſen hin auf die göttliche Gerechtigkeit, nach der Gott ſich gegen das Böſe und das Gute nicht indifferent verhält, ſondern ſtets von ſeiner bis ins Innerſte der Herzen eindringenden Allwiſſenheit Gebrauch macht, um das eine und das andere zu erkennen, und demgemäß ſegnend und ſtrafend einzuſchreiten. Das Prüfen der Herzen und der Nieren kommt, wie das: o gerechter Gott, zeigt, nicht inſofern in Betracht, als es die Möglichkeit, ſondern als es die Wirklichkeit des gerechten Gerichtes verbürgt, nicht als Ausfluß der göttlichen Allwiſſenheit, ſondern als Ausfluß der göttlichen Gerechtigkeit. Vergl. Jer. 17, 10: „ich der Herr erforſche das Herz, prüfe die Nieren, damit ich gebe einem Jeden nach ſeinen Wegen, nach der Frucht ſeiner Handlungen.“ 20, 12: „und der Herr der Heerſchaaren prüfet den Gerechten, ſiehet Nieren und Herz, ſehen werde ich meine Rache an ihnen.“ Bei dieſer Auffaſſung erklärt ſich auch das und beſſer, als bei der andern, nach der man ſtatt ſeiner vielmehr ein denn erwarten ſollte, wodurch einige ihrer Vertheidiger, z. B. Ewald, ſogar dazu verleitet worden ſind, es aus dem Texte verweiſen zu wollen. Iſt das Prüfen der Herzen und Nieren eine ſpontane Thätigkeit Gottes, ſo liegt in dem: und Prüfer u. ſ. w., welches zunächſt ihm einfach dieſe Thätigkeit beilegt,

zugleich in Verbindung mit den vorhergehenden Aufforderungen indirect eine Erinnerung, dieſe Thätigkeit zu entfalten: und Prüfer u. ſ. w. biſt du, ſo prüfe denn; und das zweite Versglied tritt in Parallelismus mit dem erſten. Prüft Gott die Herzen und Nieren, ſo muß er auch der Bosheit der Böſen ein Ziel ſetzen und den Gerechten feſtigen. Viele überſetzen: und Herzen und Nieren prüfet der gerechte Gott, allein in Übereinſtimmung mit der vorherg. Anrede an Gott wird man beſſer auch das אלהים צדיק ſo faſſen.

V. 11—14. An die Stelle der Bitte tritt von nun an die Hoffnung, gegründet auf die Gerechtigkeit Gottes, die ſich gegen die Gerechten helfend, gegen die Böſen verderbend erweiſt. Allein die energiſche Erkenntniß dieſer Gerechtigkeit ließ ihn hoffen, da nichts zu hoffen war, alles verloren zu ſeyn ſchien und gewährte ihm den Sieg in dem Kampfe gegen die Verzweiflung. V. 11. Mein Schild iſt bei Gott, der die Rechtſchaffnen errettet. V. 12. Gott richtet den Gerechten, und der Allmächtige zürnet immerfort. V. 13. Will er ſich nicht ändern ſo wetzet er ſein Schwert, ſpannt ſeinen Bogen und bereitet ihn. V. 14. Und auf ihn richtet er tödliches Geſchoß, ſeine Pfeile macht er brennend. — In V. 11 kann das עַל nicht gradezu bei bedeuten. Wo dieſe Bedeutung ſtattzufinden ſcheint, muß der Zuſammenhang mit der Grundbedeutung über nachgewieſen werden können. Hier erklärt ſich der Gebrauch der Präpoſ. daraus, daß Schild figürlich für Schutz ſteht, entweder es liegt Gott ob, mich zu beſchützen, ſeinen Schild über mich zu halten, vgl. Richt. 19, 20: „all dein Mangel iſt über mir,“ es liegt mir ob, ihm abzuhelfen, Pſ. 56, 13: „über mir, o Gott, ſind deine Gelübde,“ oder: mein Schutz ruht auf Gott, hat ihn zu ſeinem Fundamente. Für dieſe letztere Erkl. ſpricht. Pſ. 62, 8: „über Gott iſt mein Heil und meine Ehre.“ Indem David ſeine Errettung nur aus

dem Satze ableitet, daß Gott die Rechtschaffnen errette, legt er ein neues Zeugniß für sein gutes Gewissen ab. — Daß Gott Recht schafft und zürnet, V. 12, ist der doppelte Hoffnungsgrund Davids. Denn er ist ein Gerechter und seine Feinde sind Gottlose. Mehrere nehmen שׁפט als Subst., und צדיק als das dazu gehörige Adject.: Gott ist ein gerechter Richter. Allein der Parallelismus mit זעם fordert, daß auch שׁפט als ein für das Verb. finit. stehendes Particip genommen werde. Dazu kommt auch die Vergleichung von V. 9. Dem „richte mich, o Herr, nach meiner Gerechtigkeit" dort, entspricht hier das: „Gott richtet den Gerechten," dort die Bitte, hier der positive Satz, welcher die Erfüllung der Bitte verbürgt. Das immerfort weist darauf hin, daß das göttliche Gericht über die Gottlosigkeit ein im Laufe der Geschichte sich beständig realisirendes ist, daß sie keinen Augenblick sicher seyn kann, immer ein plötzlicher Untergang ihr droht. — V. 13 ist das Subj. in ישׁוב, der Böse, aus der zweiten Hälfte des vorigen Verses, worin es implicite enthalten ist, zu entnehmen. Ganz falsch ist es, wenn Mehrere hier als solches einen bestimmten Feind, den Saul annehmen. Daß der S. hier nur im Allgemeinen die Bestrafung der Gottlosen schildert, erhellt eben aus dem Zusammenhange mit dem vorigen Verse. Unser Vers und der folgende sind bloß eine weitere Ausführung des: „Gott zürnet jeden Tag," was wegen des immerfort nicht auf die Feinde Davids beschränkt werden darf. Die Bestrafung der Feinde Davids folgt hieraus mit derselben Nothwendigkeit, wie aus dem allgemeinen Satze: „Gott spricht Recht dem Gerechten," die Errettung Davids. Das „zurückkehren" ist weiter wie das „zum Herrn zurückkehren." Es bezeichnet bloß im Allgemeinen das Ablassen von dem bisherigen Thun und Treiben, während das letztere zugleich das Ziel anzeigt, wohin die veränderte Richtung geht. Mit Recht bemerkt Köster, dem versöhnlichen Geist des Psalmes, vergl. V. 5, sey

es

es ganz gemäß, daß David zuerst Bekehrung des Feindes wünsche. So wetzet er sein Schwert. Der Herr, dargestellt unter dem Bilde eines Kriegers, der sich zum Angriffe bereitet, vergl. 5. Mos. 32, 41: „Ich schärfe mein blitzend Schwert und meine Hand greifet zur Strafe.“ Diese St., welche der S. um so sicherer vor Augen hat, da im Folg., V. 42, grade so wie hier neben dem Schwerte auch die Pfeile erwähnt werden, reicht allein schon hin gegen die, welche annehmen, daß im ganzen V. der Gottlose Subject sey. Und bereitet ihn, er legt die Pfeile darauf. Fälschlich De Wette: „und richtet ihn.“ Diese Bed. ist unpassend an der Parallelstelle Ps. 11, 2 und kommt überhaupt im Pilel des Verbi כּוּן nicht vor. An allen St., welche Gesen. für die Bed. richten anführt, findet vielmehr die Bed. bereiten, fertig machen, laden, statt. Das richten folgt erst in V. 14. Es ist ein merkwürdiges Spiel der göttlichen Vorsehung, wie es aber in der Geschichte so oft vorkommt, daß bei Sauls Tode wirklich der Bogen und das Schwert zugleich ihren Antheil hatten. Saul wurde durch die feindlichen Bogenschützen erreicht und schwer bedrängt, so daß er an seinem Leben verzweifelte. „Da sprach er zu seinem Waffenträger, ziehe dein Schwert und durchbohre mich, damit nicht kommen diese Unbeschnittenen und mein spotten, aber sein Waffenträger wollte nicht; denn er fürchtete sich sehr. Da nahm Saul das Schwert und fiel darein.“ 1. Sam. 31, 4 ff. Die anscheinend rohe Ausdrucksweise in unserem Verse, daß Gott in einen Krieger verwandelt und mit Schwert und Bogen ausgerüstet wird, hat übrigens die Rohheit der Sünder zu ihrer Voraussetzung, und die Glaubensschwachheit der Gerechten, welche gegen die sichtbare Gefahr nicht mit dem reinen Gedanken der richtenden Thätigkeit Gottes ausreicht, sondern verlangt, daß dieser Gedanke Fleisch und Blut annehme, daß der Richter dem Sünder Mann gegen Mann, Schwert gegen Schwert gegenüberstehe. Zugleich aber zeugt diese

Darſtellung von einem ſehr lebendigen Glauben, welcher allein es vermag, dieß Bedürfniß der Glaubensſchwachheit befriedigend, den Richter und Rächer mit Fleiſch und Blut zu bekleiden. Es gehört eine groſſe Energie der Idee der göttlichen Gerechtigkeit dazu, um es bis zu einer ſolchen Darſtellung zu bringen. Treffende Bemerkungen über den Grund derſelben finden ſich ſchon bei Luther, der nur das zu ſehr aus den Augen läßt, daß der Sänger zunächſt dieſe Geſtalt des rächenden und zürnenden Gottes ſich ſelbſt vor Augen ſtellt, um durch ihren Anblick ſeine Hoffnung zu kräftigen, und den Unterſchied des Pſalmiſten, der nur indirect, dadurch, daß er das von ihm ſelbſt innerlich Erlebte darlegt, lehrt, und des Propheten zu ſehr außer Augen läßt: „Der Prophet nimmt von einem groben menſchlichen Gleichniß eine Lehre, auf daß er den Gottloſen ein Erſchrecken beibringe. Denn er redet wider unverſtändige und verſtockte Leute, die den Ernſt göttlichen Gerichtes, davon er zuvor geſagt, nicht verſtehen wollen, es ſey denn, daß ſolches ihnen durch den Brauch menſchlichen Ernſtes angezeigt werde. — — Nun hat der Prophet nicht ein Genüge daran, daß er des Schwertes gedenkt, ſondern ſetzet auch hinzu, den Bogen: damit er noch nicht geſättigt, ſondern ſagt, wie er ihn bereits geſpannt habe und ziele, und habe ſeine Pfeile zugerichtet, wie hernach folgt. So hart, halsſtarrig und ſo unverſchämt ſind alle Gottloſe, daß man auch ſo viel Dräuungen haben muß; noch werden ſie gleichwohl nicht weich. Mit dieſen Worten aber beſchreibet er gar fein, wie Gottes Zorn nahe ſey über die Gottloſen; welches ſie doch nicht eher verſtehen bis daß ſie es fühlen. — — Dieß iſt auch hier zu merken, daß wir bis hieher in keinem Pſalm ſo eine ſchreckliche Dräuung und Zorn wider die Gottloſen gehabt haben: es hat ſie auch der Geiſt Gottes nie mit ſo vielen Worten angetaſtet. Denn in den folgenden Verſen wird er auch ihre Anſchläge und ihren Rath erzählen, wie dieſelben nicht allein vergebens ſeyn werden, ſondern

werden auf ihren Kopf wieder kommen. Daß alſo klar und offenbar erſcheine allen denen, die da Unrecht und falſche Läſterworte leiden, ihnen zu einem Troſt, wie Gott ſolche Läſtermäuler und Schänder vor allen andern Leuten haſſe." — In V. 14 zeigt das ל mit dem Verbo חכין das Objekt an, auf das etwas gerichtet wird, welches das Richten betrifft, alſo hier den Böſen. Das Objeet ſteht hier mit beſonderem Nachdruck voran. Der S. macht aufmerkſam darauf, wie gefährlich es iſt, die Zielſcheibe für Gottes Angriffe zu ſeyn. Das דלק brennen, nicht verbrennen, ſo daß an vergiftete Pfeile gedacht werden könnte, welche brennende Schmerzen verurſachen. Bei Belagerungen pflegte man die Pfeile mit brennbarer Materie zu umwickeln und angezündet abzuſchießen. Durch die Vergleichung mit ſolchen Pfeilen wird der verzehrende Charakter der göttlichen Gerichte bezeichnet.

V. 15—18. — V. 15. Siehe, er kreiſet Bosheit, aber er geht ſchwanger mit Elend und gebiert Täuſchung. V. 16. Ein Loch hat er gegraben und ausgehöhlt, aber er fällt in die Grube, die er macht. V. 17. Es kehret um ſein Unheil auf ſein Haupt, und auf ſeinen Scheitel ſteigt herab ſein Unrecht. V. 18. Preiſen will ich den Herrn nach ſeiner Gerechtigkeit, und ſchmücken den Namen des Herrn, des Höchſten. — An die Stelle der Hoffnung, welche hervorwächſt aus der Betrachtung der Gerechtigkeit Gottes, nach der er den Gerechten hilft, den Böſen aber ſchrecklichen Untergang bereitet, tritt von nun an die Zuverſicht. Der S. ſieht es mit Augen, wie des Böſen boshafte Plane zum Untergange des Gerechten zunicht werden und zu ſeinem eigenen Verderben ausſchlagen. Es ſind das die Lichtpunkte und zugleich Lichtheerde im menſchlichen Daſeyn, wo wir vermögen, das Sichtbare ſo ganz zu überſehen, das Unſichtbare zu überſehen, Momente, die nur aus dem innigſten

Einswerden des menschlichen Geistes mit dem göttlichen hervorgehen können. Das „siehe," V. 15, und die prophetischen Präter. sind ein merkwürdiges Zeugniß für die Macht des Glaubens, der, was sich den Sinnen gewaltsam aufdrängt zu übersehen, und was noch unsichtbar ist zu sehen vermag. Luther: „Erstlich spricht er: siehe, gleich als verwunderte er sich, und ermahnet hiemit alles Volk zu kommen, gleich als zu einem köstlichen Schauspiel. Denn es weit anders vor unseren Sinnen erscheint." Luther übers.: siehe er hat Böses im Sinne, mit Unglück ist er schwanger, er wird aber einen Fehl gebähren, und ihm folgen De Wette, Hitzig u. A. Man muß aber vielmehr schon das: er geht schwanger mit Elend, auf den für den Bösen unheilvollen Ausgang beziehen. Dafür sprechen 1. die Accente, welche diese Worte nicht mit dem Vorherg., sondern mit dem Nachfolg. verbinden, vergl. V. 16; 2. daß sonst das kreisen vielmehr auf das schwangerseyn folgen müßte. — In V. 16 derselbe Gedanke unter einem andern Bilde. Luther: „Solches Alles wird geschrieben zum Trost derer, so da unterdrückt werden, auf daß sie sicher und gewiß sind, daß das Unglück, so über sie zugerichtet ist, über ihre Schänder und Verfolger kommen werde. Auch wird solches zugleich mit zu einem Schreckniß der Gottlosen, Verfolger und Lästermäuler geschrieben, welcher allzugroße Vermessenheit und Sicherheit zu erschrecken ist, und der Anderen Schwachheit zu stärken." Man pflegte Gruben zu graben, die man dann mit Laubwerk bedeckte, um Löwen oder andere wilde Thiere darin zu fangen. Davon ist hier das Bild entnommen. Und grub sie aus. Dieser Zusatz bezeichnet die Tiefe der von ihm gegrabenen Grube, den Eifer des Bösen sie so tief als möglich zu machen. Luther: „Siehe aber, wie fein er ausdrückt den hitzigen, wüthenden, brünstigen Grimm der Gottlosen, daß er nicht schlecht gesagt hat: er hat eine Grube gegraben, sondern setzt hinzu: und ausgeführt. So geschäftig und mühsam

ſind ſie, die Grube zu graben und das Loch zu machen. Alles verſuchen ſie, Alles erforſchen ſie, haben kein Genügen daran, daß ſie die Gruben graben, ſondern führen es auch aus und machen es tief, auf daß ſie den Unſchuldigen verderben und unterdrücken, ſo tief ſie nur immer können. Alſo thaten auch die Juden: wiewohl ſie eilten Chriſtum zu tödten und all ihr Thun nur dahin gerichtet war, doch waren ſie nicht zufrieden, daß er eines ſchlechten Todes ſtürbe, ſondern verſchafften, daß er des allerſchändlichſten Todes umkommen mußte, gleich als hätten ſie ihm eine ſehr tiefe Grube gegraben und ausgeführt. So ſind alle gottloſe Verfolger und Läſtermäuler geſchickt, daß ſie nicht ein Genügen daran haben, wie ihr Nächſter durch ſie umkomme, ſondern ſo viel an ihnen iſt, trachten ſie darauf, wie ſie ihn aufs ſchändlichſte umbringen." Vor יפעל iſt das Pron. relat. zu ergänzen, oder ſchärfer ausgedrückt, es findet hier die in der Poeſie beſonders weit verbreitete Sitte ſtatt, den relativen Satz ohne beſonderes Wort dem Subſtantiv nachzuſetzen. Auch das Pron. suff. fehlt hier, weil der Sinn aus dem unmittelbar vorhergehenden Subſtantiv klar iſt, die Poeſie aber nachdrückliche Kürze liebt. Alſo: er fällt in die Grube, er macht. Man darf nicht erklären: in die Grube, die er gemacht hat. Der Böſe iſt, da er in die Grube hineinfällt, noch damit beſchäftigt, an ihr zu arbeiten. Mitten im Laufe ſeines Verbrechens ereilt ihn die Strafe. Mit Unrecht nimmt Kaiſer an, daß eine ſchon äußerlich geſchehene Errettung hier beſungen werde. Aus dem Fut. mit Vav conv. ויפל folgt nichts weniger als das. Denn dieſe Form bezeichnet nur, daß eine Handlung aus der vorhergehenden folgt. Iſt dieß nur, ſo kann ſie auch für die Gegenwart und Zukunft ſtehen, obgleich ſie allerdings am häufigſten für die Vergangenheit gebraucht wird. Alſo nicht: da fiel, ſondern da fällt er. — Es kehret um u. ſ. w., V. 17, wie ein Stein oder ein Pfeil, der, in die Höhe geſchleudert, auf den Kopf des

Werfenden zurückfällt. Das ב in בראשו iſt das ב, welches bei den Verbis der Bewegung ſteht, wenn die bewegte Sache an dem Orte verbleibt. Der Kopf wird als der Behälter des Unheils betrachtet. Das עמל bezeichnet immer das Elend, was man leidet, nie das Elend, was man anthut. Das fremde Elend wird durch das auf den Gottloſen ſich beziehende Suff. als ihm angehörig, durch ihn bewirkt, bezeichnet. Dieſer Vers weiſt wie die beiden vor. hin auf „die elaſtiſche Natur des Rechtes, wonach jeder Druck einen Gegendruck hervorbringt,“ wie dieſelbe eine nothwendige Folge von der Exiſtenz eines lebendigen Gottes iſt. Gott kann ohne Vergeltung gar nicht gedacht werden. Luther: „Denn das iſt die unbegreifliche Weiſe göttlichen Gerichtes, daß Gott die Gottloſen mit ihrem eigenen Rath und Anſchlägen fähet, und ſie in das Verderbniß führet, welches ſie ſelbſt erdacht und erfunden haben.“ — Der S. war im Vor. zu einer lebendigen Erkenntniß der göttlichen Gerechtigkeit gelangt, und hatte ihre Äußerungen geſchildert. In V. 18 ſchließt er mit einem Preiſe Gottes wegen dieſer ſeiner Gerechtigkeit und überhaupt wegen ſeines herrlichen Weſens, oder mit der Erklärung, daß er ihn deshalb preiſen will. Der Sache nach ſ. v. a. Preis dir! Nach ſeiner Gerechtigkeit, gemäß derſelben, ſo daß die Gerechtigkeit und der Preis ſich entſprechen. In Bezug auf das זמר zieren, ſ. in zierlicher Rede und mit zierlichem Spiele lobpreiſen, vgl. den erſten Abſchn. der Schlußabh. Der Vers bildet paſſend den Beſchluß der Strophe des Schauens. Denn die Äußerungen der göttlichen Gerechtigkeit werden in ihm als ſchon geſchehen vorausgeſetzt.

Pſalm 8.

Der Grundgedanke dieſes Pſalmes ſoll nach mehreren Auslegern ein doppelter ſeyn: die Größe Gottes als Welt- und Naturgott und ſeine Güte gegen die Menſchen. Allein eine

genauere Betrachtung zeigt, daß das eigentliche Thema nur der letztere Gedanke, der erſtere ihm einfach untergeordnet iſt, daß die Größe des Herrn in der Schöpfung der Welt nur deshalb geprieſen wird, um ſeine Gnade gegen den ſchwachen Menſchen in um ſo glänzenderem Lichte erſcheinen zu laſſen. — Gottes Herrlichkeit — dieß iſt der Gedankengang — wird auf Erden kund gethan durch die Pracht des Himmelsgebäudes, auf ſo ſchlagende, ſo ergreifende, ſo handgreifliche Weiſe, daß ſelbſt Kinder ſie wahrnehmen und durch die bewundernde Freude, die ſie empfinden, das Lob, das ſie ihm ſtammeln, die Thorheit ſeiner verblendeten Läſterer beſchämen. V. 2. 3. — Wenn man dieſe ſich am Himmel kundgebende Herrlichkeit und Größe Gottes bedenkt, wie muß es da mit anbetender Bewunderung, wie muß es mit innigem Dank erfüllen, daß ein ſolcher Gott ſich des ſchwachen Menſchen, der keines Blickes von ihm würdig ſcheint, ſo angenommen, ihn mit Herrlichkeit begnadigt, ihn zu ſeinem Statthalter auf Erden eingeſetzt, ihm die Herrſchaft über die Erde übergeben hat. V. 4—9. Ja groß iſt Gott, nicht weniger als in der Herrlichkeit des Himmels, in der Würde, die er in der Fülle ſeiner Liebe und Herablaſſung dem Menſchen ertheilt hat! Das Thema iſt alſo: die Größe Gottes in der Größe des Menſchen! — Das Ganze, mit Einſchluß der Überſchrift, vollendet ſich in der Zehnzahl, der Eingang in der Dreizahl, die Hauptmaſſe in der Siebenzahl. Dieſe zerfällt in vier Str., drei von zwei V., vier Gliedern, und einen Schlußvers, zuſammen vierzehn Glieder, die Vierzahl Signatur der Erde, mit der ſich der ganze Pſ. beſchäftigt, im Einklange mit der Vierzahl der irdiſchen Schöpfungsſtücke: Schafe und Rinder, als Repräſentanten des zahmen Viehs; die Thiere des Feldes oder das Wild, Vögel und Fiſche, in V. 8. 9. Zuerſt in V. 4. 5 der allgemeine Gedanke: die Größe Gottes am Himmel zeigt ſeine Größe in der huldreichen Herablaſſung gegen den Menſchen. Dann in

V. 6. 7, worin ſich dieſe liebende Herablaſſung kundgibt: in der Herrſchaft über die ganze übrige Schöpfung, womit er den Menſchen belehnt hat. In V. 8 und 9 wird das: Alles haſt du unter ſeine Füße gelegt, individualiſirt durch die Nennung der einzelnen Theile, Alles was auf der Erde (Vieh und Wild), in der Luft und im Waſſer lebt. Der Schluß preiſt Gottes Größe, die ſich in der Größe der Menſchen offenbart. Der Gottesnamen ſind drei. Das Elohim in der Mitte wird von dem Jehovah zu Anfang und zu Ende umſchloſſen.

Der Pſalm bedarf keiner hiſtoriſchen Auslegung und verträgt keine ſolche. Es wird vielfach angenommen, daß David durch den Anblick des geſtirnten Himmels zum Preiſe Gottes ermuntert worden ſey. Daraus erklärt man, daß im vierten Verſe unter den herrlichen Werken Gottes am Himmel nur der Mond und die Sterne mit Übergehung der Sonne genannt werden. Allein daß dieſe Annahme eine unſichere iſt, werden wir bei der Erkl. des V. ſehen. — Daß David dieſen Pſalm nicht als Hirt, wie Einige im Intereſſe ihrer Sentimentalität gemeint haben, ſondern als König verfaßte, wird wahrſcheinlich aus der dem S. geläufigen Beziehung auf königliche Herrlichkeit, vergl. V. 2 und 6. In ſeiner Hirtenzeit war David noch gar nicht Pſalmenſänger; auch bei ihm hat ſich das: „die Kelter nur erpreßt den Wein" und das: „Noth lehrt beten" bewährt. Erſt in den Zeiten der Sauliſchen Verfolgung fing die Quelle des heiligen Geſanges bei ihm zu fließen an.

Stellen aus dieſem Pſalme werden im N. T. auf Chriſtum angewendet und dieß hat viele Ausl. bewogen, den ganzen Pſ. ausſchließlich auf ihn zu beziehen. Allein, ſo wie gegen dieſe Erkl. viele innere Gründe ſprechen, ſo wird ſie auch durch die Autorität des N. T. nicht hinreichend geſichert. Dieß wird die Beleuchtung der einzelnen Anführungen zeigen. Matth. 21, 16 verweiſt Chriſtus die Phariſäer, welche darüber ungehalten waren,

daß Kinder ihm Hoſianna zuriefen, auf V. 3 unſeres Pſ.: „habt ihr niemals die Worte geleſen: aus dem Munde der Kinder und Säuglinge haſt du dir Lob zubereitet?“ Allein aus dieſer Anführung geht keineswegs hervor, daß der Herr den Pſalm von ſich erklärt habe. Es genügt, daß die in dem Pſ. ausgeſprochene Idee, die Hochmüthigen, welche ſtolz ihr Herz dem Eindrucke des Göttlichen verſchließen, ſich gegen daſſelbe empören und frech es läſtern, werden beſchämt durch die freudige Anerkennung deſſelben, welche der unbefangene Kindesſinn ausſpricht, ſich auch hier bethätigt Der Schlag, den der Herr gegen die Phariſäer hier führte, war ein wahrhaft vernichtender: ſie mußten ihn bis ins Innerſte ihres Gewiſſens hinein fühlen. Günſtiger für die direct meſſian. Ausl. ſcheint die zweite Anführung Hebr. 2, 6—9 zu ſeyn. Dort werden V. 5. 6 unſeres Pſ. auf Chriſti Herrlichkeit und ſeine Herrſchaft über alles Geſchaffene bezogen. Allein auch durch dieſe St. werden wir nicht genöthigt, den Pſalm ſeinem erſten und eigentlichen Sinne nach auf Chriſtum zu beziehen. Obgleich David zunächſt von dem menſchlichen Geſchlechte überhaupt redet, ſo konnte doch der Verfaſſer des Briefes mit Recht das Geſagte im höchſten und vollkommenſten Sinne auf Chriſtum beziehen. Während die geſchilderte Herrlichkeit der menſchlichen Natur durch den Fall alſo geſchwächt iſt, daß ſie ſich nur in geringſten Überreſten kund gibt, ſo daß das Geſagte ſich mehr auf die Idee als auf die Wirklichkeit bezieht, erſchien ſie in Chriſto wieder in vollem Glanze. Der Verf. ſchildert die ihr in Chriſto gewordene Herrſchaft über das Geſchaffene, wodurch ſie über die Engel erhoben wurde, mit den Worten von V. 5. 6. Die durchaus beiläufige Beziehung der Anfangsworte von V. 6 nach der LXX auf die Erniedrigung Chriſti iſt keine eigentliche Erklärung, ſondern homiletiſche Anwendung. Daſſelbe ungefähr gilt von der dritten Anführung. 1. Cor. 15, 27. Paulus bezieht dort die Worte von V. 7: „du

haſt Alles ſeinen Füßen unterworfen," auf Chriſtum, weil in ihm die in Adam verlorene und in eine ſchimpfliche Knechtſchaft verwandelte Herrſchaft der Menſchheit über die ganze Schöpfung wieder erworben wurde und zwar auf eine noch höhere und vollkommnere Weiſe, wie ſie Adam beſeſſen. Zur tieferen Einſicht in die ideal meſſian. Beziehung des Pſ. dienen folgende Bemerkungen. Der Pſ. ſteht in der engſten Beziehung auf Gen. C. 1. Was dort über die Würde berichtet wird, mit der Gott den von ihm geſchaffenen Menſchen bekleidet, den er zu ſeinem Repräſentanten auf Erden eingeſetzt, dem er die Herrſchaft über alles Geſchaffene ertheilt, das bildet hier den Gegenſtand des Dankes und Preiſes. Wir haben hier jene Stelle der Geneſis in ein Gebet gefaßt vor uns. Wiefern nun der Menſch jene Herrlichkeit noch wirklich beſitzt, was von ihr geblieben, was geſchwunden, darauf nimmt der Sänger keine Rückſicht. Seine Abſicht war ja nur, Gottes Gnade zu preiſen, und dieſe blieb dieſelbe, da Gott, den ſeiner Gaben nicht gereut, nicht willkührlich dieſelben vermindert hatte, ſondern nur der Menſch durch ſeinen Frevel ſich ihrer beraubt. Eben mit dieſem alleinigen Sehen auf die Gnade Gottes, die immer gleich groß bleibt, iſt aber verbunden, daß die ganze Schilderung vollkommen nur auf Anfang und Ende, auf die Mitte aber, in der mit dem Sänger auch wir noch leben, nur ſehr unvollkommen paßt. Wo dieſe Mitte ins Auge gefaßt wird, da erſcheint der Menſch im A. T. ganz anders als wir ihn hier antreffen, als ein Schlaf, ein Schatten, ein fallend Laub, ein Wurm, als Staub und Aſche. Und wofür hier Gott gedankt wird, das hoffen und erſehnen die Propheten von der Zukunft, vergl. beſ. Jeſ. C. 11 V. 6—9, wo dieſelbe Beziehung, wie hier, auf Gen. 1 ſtattfindet, und wo von der meſſianiſchen Zeit eine Wiederherſtellung des urſprünglich vorhandenen, aber geſtörten Verhältniſſes der Erde zum Menſchen erwartet wird. Hienach nun kann der

Inhalt dieſes Pſalmes ſeine volle Wahrheit erſt in Zukunft finden, für jetzt aber hat er ſie nur in Chriſto, in dem die menſchliche Natur die in Adam verlorene Würde und Herrſchaft über das Geſchaffene ſchon wieder beſitzt. Dereinſt wird ſie, nachdem die ſittlichen Folgen des Sündenfalls geſchwunden ſind, auch dem ganzen menſchlichen Geſchlechte wieder zu Theil werden.

V. 1. Dem Sangmeiſter nach der Weiſe von Gath, ein feines Lied von David. Da die Endung auf ־ִי außer bei Adj., die von nom. propr. abgeleitet ſind, ſelten iſt, und da das גִּתִּי in der Bed. Gathitiſch, aus Gath, der Philiſterſtadt, mehrfach vorkommt, vgl. Joſ. 13, 3. 2. Sam. 6, 10. 11. 15, 18, ſo müſſen alle andern Ableitungen, wie die von גַּת, Kelter, und noch mehr die von dem bloß erſonnenen גַּת, cantus fidium (vergl. Redslob de praec. mus. לְמְנַצֵּחַ עַל הַגִּתִּית, Leipz. 1831) als willkührlich verworfen werden. Die Gitthith kann nun aber entweder ein in Gath erfundenes Inſtrument oder eine von dort ſtammende Weiſe oder Tonart ſeyn, ebenſo wie die Griechen von einer Lydiſchen oder Phrygiſchen Tonart reden, und nach Analogie des עַל הַשְּׁמִינִית. Wohl zu beachten iſt, daß alle drei mit dieſem Namen bezeichneten Pſalmen (81. 84) einen fröhlichen, lobpreiſenden Charakter haben, woraus hervorgeht, daß die Gitthith ein Inſtrument fröhlichen Klanges oder eine fröhliche Weiſe war.

V. 2. 3. — V. 2. Herr, unſer Herrſcher, wie herrlich iſt dein Name auf der ganzen Erde, der du mit deiner Pracht den Himmel gekrönet. V. 3. Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge haſt du dir eine Macht bereitet wegen deiner Widerſacher, zu ſchwichtigen Feind und Rachgierigen. — Das: „unſer Herrſcher," V. 2, weiſt gleich darauf hin, daß der Sänger, wie er im ganzen Pſalme thut, nicht in ſeinem, ſondern im Namen des ganzen menſchlichen Geſchlechts redet. Daß das שֵׁם jemals

als Umſchreibung der Perſon ſtehe ohne irgend eine weitere Beziehung iſt ebenſo unrichtig wie die Behauptung, daß es ſchlechthin Ruhm bedeuten könne. Der Name iſt in dem Sprachgebrauche der alten Welt überhaupt und der Hebräer insbebeſondere das Abbild und der Ausdruck des Weſens, der Wiederhall ſeiner Offenbarung. Der in ſich verborgene Gott iſt namenlos. Offenbarung dagegen und Name ſind von einander unabtrembar. Der Name wächſt aus ihr ganz von ſelbſt hervor, und je herrlicher die Offenbarung, deſto herrlicher iſt der Name, deſto voller und bedeutſamer wird er. Die folgenden Worte beſagen nun, wodurch der Name Gottes herrlich geworden iſt auf der ganzen Erde, weiſen hin auf die Offenbarung, deren Produkt der herrliche Name. Sie ſind wörtlich zu überſetzen: du, in Bezug auf den das Geben deine Herrlichkeit iſt über den Himmel. Nach Mehreren iſt dieß ſ. v. a.: du, der du dich nicht beſchränkt haſt, mit deiner Herrlichkeit die Erde zu bedecken, ſondern der du auch den Himmel mit ihr gekrönt, ihm dieſelbe wie eine Krone aufgeſetzt haſt. Allein vergl. wir V. 4, wo nur des Himmels gedacht wird, ſo zeigt ſich, daß die Herrlichkeit des Namens Gottes auf Erden hier nur inſofern geprieſen wird, als Gott durch die Pracht des Himmels auf ihr verherrlicht wird, wofür auch hier ſchon das אשר ſpricht, welches angibt, in welcher Beziehung und wodurch Gottes Name herrlich ſey auf der Erde, wodurch er ſeine Herrlichkeit auf Erden erlangt habe. Daß der S. zum Erweiſe der Größe Gottes bloß auf den Himmel hinweiſt, nicht auch auf die Erde iſt ganz natürlich, da der Himmel mit ſeinen leuchtenden Geſtirnen weit mehr geeignet iſt, einen Totaleindruck von der göttlichen Herrlichkeit zu machen, als die Erde, die nicht ſo mit einem Blicke überſchaut werden kann. Auch in dem Namen Jehovah Zebaoth, zu dem unſere beiden Verſe nur den Commentar liefern, geſchieht ja daſſelbe. Das תנה iſt der Inf. constr. in Kal von נתן. Unter den Verbis

ן werfen diejenigen, welche das Fut. auf Zere oder Patach bilden, im Inf. constr. gewöhnlich das mit Schwa punktirte נ weg, für das kleine Wort wird gewöhnlich die Femininalendung תִ־ gewählt; von נתן, תנה, contrahirt תֵּת. Hier findet dafür die Femininalendung הִ־ ſtatt, ebenſo wie neben dem gewöhnlichen Inf. constr. von ירד, רדת, auch die Form רְדָה vorkommt. Der Inf. regiert nun hier, wie häufig, den Caſus des Verbi finiti: das geben deine Herrlichkeit. Man darf nicht etwa mit Ewald und Winer überſetzen: das Geben deiner Herrlichkeit, denn die Form des Inf. constr. mit angeh. ה fem. hat ganz die Natur eines im Stat. absol. ſtehenden Nomens. Es findet ſich kein einziger Fall, wo eine ſolche Form unmittelbar mit einem folgenden Nomen verbunden würde. Es müßte dann nothwendig ſtatt תנה ſtehen תֵּת. Die Präp. על, ſtatt daß man ב erwarten ſollte, erklärt ſich daraus, daß das הוֹד, Herrlichkeit, als eine Krone betrachtet wird, welche der Herr dem Himmel auſſetzt. Vergl. V. 6. Nach der gewöhnlichen Erklärung wird angenommen, der Inf. von נתן ſtehe hier ſtatt des Präteriti. Dieß geht aber aus doppeltem Grunde nicht an. Zuerſt ſteht ſtatt des Präter. nie der Inf. constr., ſondern nur der Inf. absol., welcher nur נָתוֹן heißen kann, weil das mit einem langen Vocal verſehene נ nicht weggeworfen wird. Dann kann auch der Inf. absol. nur dann ſtatt des Präter. ſtehen, wenn es nur auf die durch den Inf. ausgedrückte reine Handlung, nicht auf die handelnde Perſon ankommt. Dieß iſt aber hier ſo wenig der Fall, daß die handelnde Perſon grade vorzugsweiſe in Betracht kommt. Der Verſuch Hitzigs u. A., das תנה von einem andern Verbum, als von נתן abzuleiten, wird ſchon zurückgewieſen durch die Parallelſt., an denen das נתן הוד mit על grade ſo wie hier vorkommt, 1. Chron. 29, 25. Num. 27, 20. Dan. 11, 21. Andere noch unhaltbarere Erklärungen, wie die zuletzt von Hofmann vorgetragene, welcher das תנה als Imper. nehmen will,

übergehen wir billig. Das הוד erkl. mehrere Ausl. durch Ruhm, allein dieſe Bed. hat das Wort nie, immer die Herrlichkeit. Gott hat den Himmel mit ſeiner Herrlichkeit bekleidet, indem er Sonne, Mond und Sterne als Denkmale ſeiner Allmacht und Größe an ihm geſchaffen. — In V. 3 ſind עוללים Kinder überhaupt, יונקים Kinder bis zum dritten Jahre, bis zu welcher Zeit die Hebräerinnen ihre Kinder zu ſäugen pflegten. Mit Unrecht ſtößt ſich De Wette daran, daß hier den Säuglingen ein Lob Gottes beigelegt wird. Ein kleines Kind findet doch wohl ſchon Vergnügen an der ſchönen Natur, namentlich an dem geſtirnten Himmel, von dem hier ſpeciell die Rede, und dieſe Bewunderung der Werke Gottes iſt ein, wenn auch unbewußtes Loben deſſelben. Nach De Wette u. A. ſoll der Sinn ſeyn: „ſchon das Kind, ſeine Zeugung, ſein Leben, ſeine Entwicklung u. ſ. w. kündigt Gott als Schöpfer an.“ Oder: „ſchon das Kind, in ſeinem fröhlichen, wonnevollen Daſeyn, in der Fülle ſeiner Lebensluſt, iſt Zeuge von Gottes Ruhm.“ Allein dagegen entſcheidet theils, daß dann das aus dem Munde ganz unberückſichtigt bleibt, — daß das ע hier überflüſſig ſtehe, wird gewiß Niemand mit Hofmann behaupten wollen — theils daß die Berufung auf die Kinder als Beweis der göttlichen Schöpfermacht hier ganz unpaſſend iſt, da im folgenden Verſe, der den Inhalt von V. 2. 3 wieder aufnimmt und reſümirt, nur von der Größe Gottes in dem Weltenbau geredet wird. Man zerſtört den ganzen ſchönen Bau und Zuſammenhang des Pſ., wenn man die Kinder durch ihr Daſeyn und nicht durch ihre Bewunderung der Herrlichkeit Gottes am Himmel Gott loben läßt, ein Grund, der auch gegen Umbreit entſcheidet, welcher die aus dem עז hervorgehende Schwierigkeit durch die Beziehung auf „den lebendigen Hauch des Neugebornen, den erſten Schrei des Säuglings und die Bewegung des kindlichen Mundes zur Bildung des tönenden Wortes“ künſtlich genug zu beſeitigen ſucht.

Dazu kommt noch, daß die Kinder als Denkmal der Schöpfergröße Gottes hier, wo es darauf ankommt, die Nichtigkeit des Menſchen hervorzuheben, damit Gottes Gnade um ſo mehr hervortrete, ganz unpaſſend ſtehen würden. Zeugen ſchon die Kinder nicht weniger wie der Himmel mit ſeinen Geſtirnen von Gottes Herrlichkeit, ſo iſt es eben nichts Großes und Unerwartetes, daß Gott den Menſchen ſo reich begnadigt hat. Das יסד bedeutet gewöhnlich gründen, dann aber auch überhaupt bereiten. Das עז nehmen die neueren Ausleger meiſt in der Bed. Lob, Ruhm, aber man muß mit Calvin u. A. die Bed. Macht, Stärke beibehalten; dieſe erſcheint als die paſſendere: Gott bedarf gegen ſeine ohnmächtigen und thörichten Feinde keiner anderen Streiter als der Kinder, die allein ſchon im Stande ſind, ſeine Sache zu führen. Und was ganz entſcheidend iſt, eine genauere Anſicht der Stellen, wo das עז nach Lexicogr. und Grammat. Lob bedeuten ſoll, zeigt, daß dieſe Bed. bloß erſonnen iſt. Das עז bedeutet ſtets Macht. Durch die Annahme der Bed. Lob wird hier der Sinn entſtellt. Der erhabene Gegenſatz zwiſchen den ſtolzen Gegnern Gottes und den kleinen Kindern, die er gegen ſie als ſeine Kriegsmacht aufſtellt, fällt dann ganz weg. Gott erſicht aber inſofern den Sieg gegen ſeine rebelliſchen Unterthanen durch die Kinder, als durch ihr bewußtes oder unbewußtes Lob ſeiner Herrlichkeit, wie ſie ſich in der Pracht ſeiner Schöpfung, ſpeciell des Sternenhimmels offenbart, die Frechheit der Leugner ſeines Daſeyns oder ſeiner Vollkommenheiten beſchämt wird. Zu der richtigen Auffaſſung, die ſchon Luther hat: haſt du eine Macht zugerichtet, iſt hier auch Köſter zurückgekehrt, der ſonſt in der Auffaſſung des Pſalmes ſehr vom Richtigen abirrt: „In עז liegt eine erhabene Ironie: gegen die gewaltigen Angriffe der Gottesleugner bildet das Lallen der Kinder gleichſam eine Vertheidigungsburg (?), welche vollkommen genügt.“ Um zu ſchwichtigen Feind und Rachgierigen, alle diejenigen, welche, wenn

ſie von dir wegen ihrer Sünden gezüchtiget werden, in thörichtem Zorn und ohnmächtiger Rachſucht gegen dich entbrennen. Die Worte bilden eine weitere Ausführung des vorhergehenden: wegen deiner Widerſacher. Der Feind und der Rachgierige werden grade ſo wie hier in Pſalm 44, 17 zu einem Paare verbunden, und haben den Schmähenden und Läſternden zu ihrer Begleitung. Wie im Verhältniß zu Gott von Rachſucht die Rede ſeyn könne, zeigt beſonders das Buch Hiob, wo z. B. Elihu in C. 36, 13 von „Ruchloſen" redet, „welche in Zorn gerathen, nicht ſchreien, wenn er ſie feſſelt," d. h. wenn Gott Leiden über ſie verhängt, nicht um Vergebung und Gnade flehen, ſondern gegen ihn antoben, mit ſpecieller Beziehung auf Hiob, der, weil Sündenſtrafe mit Mangel an Sündenerkenntniß zuſammentraf, „ſeinen Geiſt kehrte gegen Gott," und wider ihn den zu ſeinem Schmerze im Himmel und auf Erden nicht vorhandenen Bluträcher aufrief: „Erde bedecke nicht mein Blut und nicht ſey ein Ort meinem Geſchrei." Aus der neueren Literatur iſt nichts mehr geeignet, uns vor jedem Verſuche, dem מתנקם einen ihm fremdartigen Sinn aufzudringen, zu bewahren, als die Tagebücher Carls von Hohenhauſen, in der Schrift: C. v. Hohenh., Untergang eines Jünglings von achtzehn Jahren, Braunſchw. 1836. Was anders als die glühendſte Rachſucht ſpricht ſich dort in Äußerungen aus, wie die: „Herr des Himmels und der Erden, was habe ich dir gethan, daß du mich zermalmſt;" „keine Läſterung iſt mir zu groß, ſie verſchwinden alle vor der Wucht meiner Leiden;" „Allmacht! wenn ſie mich zertreten will und mich doch nur ſo langſam zermalmt! Thäte das ein Menſch, man würde ſagen, das kann nur die erbärmlichſte Ohnmacht oder die niederträchtigſte Bosheit." Man ſieht überall, lieber hätte er ſtatt ſeiner Gott gemordet.

V. 4—10. — V. 4. Wenn ich ſehe deinen Himmel, das Werk deiner Finger, den Mond und die Sterne, die

die du gegründet: V. 5. Was ist der Sterbliche, daß du sein gedenkest, und der Menschensohn, daß du ihn heimsuchest. — V. 6. Und wenig unter göttlichen Stand erniedrigst du ihn, krönest ihn mit Ehre und Herrlichkeit: V. 7. Lässest ihn herrschen über die Werke deiner Hände: Alles legtest du unter seine Füße. — V. 8. Schafe und Rinder alle, und auch die Thiere des Feldes. V. 9. Vögel des Himmels und Fische des Meeres, was nur durchwandert die Pfade der Meere. — V. 10. Herr unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde. — Das Werk deiner Finger, V. 4, insofern die Menschen ohne Finger nichts bilden können und im nachdrücklichen Gegensatze gegen die schwachen Werke, welche sie mit denselben zu Stande bringen. Will man das Fehlen der Sonne nicht daraus erklären, daß der Psalm zur Nachtzeit gesungen wurde, so kann man unter den Älteren mit S. Schmidt (quando suspicio coelum, prout illud interdiu apparet cum sole suo, noctu autem lunam), unter den Neueren mit Ewald annehmen, daß der Sänger im ersten Gliede vorzugsweise an die Sonne denkt, und dann im zweiten Gliede speciell den glänzenden Nachthimmel erwähnt, und dieß liegt näher, besonders auch wegen der Beziehung auf Gen. C. 1, wo unter den Schöpfungsstücken die Sonne so hervorgehoben wird. Wenn vom Himmel als Beweis der Größe Gottes die Rede ist, so denkt Jeder zunächst an die Sonne. — In V. 5 ist die Benennung אֱנוֹשׁ, der Etymologie nach: der schwache, hinfällige, mit Absicht gewählt. Calvin: „Der Prophet will sagen, Gottes wunderbare Güte leuchte daraus noch heller hervor, daß er, der große Schöpfer, dessen Allmacht am Himmel glänze, ein so elendes und unwürdiges Geschöpf mit dem höchsten Ruhme zieren und mit unzähligen Schätzen bereichern wollte.“ Gegen Gott, dessen Allmacht und Schöpfergröße durch den Himmel mit seinen leuchtenden Ge-

stimmen bezeugt wird, erscheint der Mensch nicht anders, wie ein Wurm im Staube, keines Blickes würdig. Welch ein Wunder seiner Liebe ist es also, daß er dennoch so viel an ihm gethan hat, wie das in den folgenden Versen auseinandergesetzt wird. Das פקד besuchen. Jede Manifestation Gottes zum Segen oder zur Strafe, — welches von beiden, darüber muß jedesmal der Zusammenhang entscheiden, — erscheint als ein Besuch desselben. So z. B. Ruth 1, 6: „der Herr besuchte sein Volk, zu geben ihnen Brot." Gen. 18, 10 verheißt der Herr, damals persönlich gegenwärtig, er werde das folgende Jahr um dieselbe Zeit zurückkehren zu Abraham, und dann werde Sarah einen Sohn haben. C. 21, 1 heißt es bei der Erzählung der Erfüllung: „und der Herr besuchte Sarah, wie er gesagt;" damit wird als gleichbedeutend gesetzt: „und er that Sarah, wie er geredet." Der Herr erschien nicht persönlich, sondern unsichtbar in der Erfüllung seiner Verheißung. Aus dieser und ähnlichen Stellen geht deutlich hervor, daß die gewöhnlich angenommene Bed. des פקד in solcher Verbindung: auf etwas oder Jemanden sehen, unzulässig ist. Der Ausdruck zeugt von großer Lebendigkeit des rel. Bewußtseyns, welches in jeder Wirkung Gottes ihn wahrnimmt. Eine auffallende Ähnlichkeit mit unserem Verse bietet der Anfang von Davids Gebete in 2. Sam. 7. 18—29 dar: „wer bin ich, Herr Jehovah, und wer mein Haus, daß du mich so weit gebracht hast." Es ist dieselbe Demuth, die sich hier über die Größe der göttlichen Herablassung zu dem Menschen überhaupt, und dort über die Größe der göttlichen Herablassung zu dem Sohne Isais verwundert. Das: was ist der Mensch, was bin ich, ist ein Grundton in Davids Seele. — In V. 6—9 wird nun weiter ausgeführt, inwiefern Gott des Menschen gedacht und ihn besucht hat. Das אלהים erklären nach dem Vorgange des Chaldäers und der LXX Mehrere durch Engel. Diese Erkl. ist aber offenbar aus dogmatischen Rück-

ſichten hervorgegangen. Man kann ſich zur Beſtätigung der Bed. Engel nur auf ſolche Stellen berufen, wo es ebenfalls aus ſolchen Rückſichten oder anderen außer der Sache liegenden Gründen falſch aufgefaßt wird, wie man ſich denn bei dieſen Stellen wieder auf die unſrige beruft. Hier wird aber dieſe Erklärung noch durch einen ſpeciellen Grund zurückgewieſen, auf den zuerſt Dereſer aufmerkſam gemacht hat. Es wird hier die Gnade Gottes geprieſen, nach der er dem Menſchen die Herrſchaft über die Erde übergeben hat. Wie kann er aber in dieſer Beziehung mit den Engeln verglichen werden, welche gar keine ſolche Herrſchaft beſitzen? Andere erkl.: du haſt ihn nur wenig geringer gemacht als Gott. Allein auch an dieſer Erklärung iſt ein Doppeltes auszuſetzen: 1. das חסר in Pi. mit מן wird bei derſelben in der Bed.: geringer machen als, nachſtehen machen, genommen, dieß iſt aber gegen den Sprachgebrauch. Das Verbum חסר bedeutet in Piel ermangeln machen oder laſſen, das damit durch מן verbundene Nomen bezeichnet das Object, deſſen man ermangeln läßt. So an der einzigen Stelle, wo es außerdem vorkommt, Koh. 4, 8: מחסר את־נפשי ממובה, des Guten laſſe ich meine Seele ermangeln; vgl. das Adj. חָסֵר mit מן der Sache Koh. 6, 2. Hiernach kann das "תחסרהו מ nur überſetzt werden: du haſt ihn wenig Gottes ermangeln laſſen. 2. Es geht nicht an, unter אלהים hier beſtimmt und ausſchließlich den allein wahren Gott zu verſtehen. Die Stelle würde dann der Anſchauung der Schrift von dem unendlichen Abſtande zwiſchen Gott und dem Menſchen widerſprechen, wie ſie in dieſem Pſalme ſelbſt ſo erhaben ausgeſprochen wird. Das Richtige iſt folgendes: Das אלהים drückt den abſtracten Begriff der Gottheit aus. Wo es nun nicht durch den Artikel concret gemacht wird, ſteht es nicht ſelten, wo bloß ein Überirdiſches bezeichnet werden ſoll, vergl. die Abhandl. über die Gottesn. im Pent., in Bd. 2 der Beitr. zur Eml. ins A. T., beſ. S. 251 ff. Merkwürdig iſt in

dieſer Beziehung die Stelle Sach. 12, 8, das „das Haus Davids wird ſeyn wie Elohim, wie der Engel des Herrn," ſteht hier ſo, daß der Übergang von אלהים zu dem מלאך יהוה ein Fortſchreiten a minori ad majus iſt. Am tiefſten ſinkt der Begriff des Elohim herab in 1. Sam. 28, 13, wo das Weib von Endor zu Saul ſpricht: „Elohim ſehe ich hervorſteigen, עלים, aus der Erde." Hier bleibt nur die vage Vorſtellung einer außerirdiſchen, übermenſchlichen Macht, welche das Weib in der einen Erſcheinung in die Sinnenwelt hereintretend erblickt. Wenden wir dieß nun auf unſere Stelle an, ſo zeigt es ſich, daß das: du läſſeſt ihn wenig Gottes ermangeln, du machſt ihn beinahe Gott beſitzen, richtig von Calvin erklärt wird durch: parum abesse eum jussisti a divino et coelesti statu, du ertheilſt ihm eine beinahe überirdiſche Würde. Nun fragt es ſich noch, ob die Vergleichung ſich auf alle von Gott dem Menſchen ertheilten Vorzüge bezieht oder nur auf etwas Specielles. Das Letztere iſt unbedingt das Richtige. Es iſt von der Würde des Menſchen nur inſofern die Rede, als ihm von Gott die Herrſchaft über die Erde ertheilt worden. Dieß erhellt ſchon aus dem Parallelismus. Gott wird im zweiten Gliede geprieſen, daß er dem Menſchen königliche Würde ertheilt habe. Noch mehr aber aus den folgenden Verſen. Dieſe ſind nur eine weitere Ausführung des unſrigen. Hier iſt aber durchgängig nur von der Herrſchaft des Menſchen über die Erde, als Statthalter Gottes, die Rede. Der Sänger hat bei ſeiner Schilderung deutlich die Stelle der Geneſis vor Augen, in welcher der Menſch von Gott zum Herrn der Erde eingeſetzt wird. Im Folgenden finden ſich damit zum Theil wörtliche Übereinſtimmungen, vgl. Gen. 1, 26: „wir wollen Menſchen machen nach unſerem Bilde, und ſie ſollen herrſchen über die Fiſche des Meeres, über die Vögel des Himmels und über das Vieh" u. ſ. w., V. 28, und beſonders Gen. 9, 2: „eure Furcht und euer Schrecken ſey

über alle Thiere der Erde und über alle Vögel des Himmels — — und über alle Fische des Meeres, in eure Hand sind sie gegeben," welche St. mit der unsrigen das gemein hat, daß in ihr ebenfalls von den höheren Objecten der Herrschaft zu den niederen fortgeschritten wird, während in Gen. 1 die umgekehrte Ordnung stattfindet. Unser Psalm ist eigentlich der Ausdruck der subjectiven, durch diese Vollmacht Gottes veranlaßten Empfindungen. Freilich aber, wenn gleich der Psalm direct sich nur auf die Herrschaft des Menschen über die Erde bezieht, so führt er doch indirect weiter. Diese Würde des Menschen ist ja nur ein Ausfluß seiner allgemeinen Begabung, des allgemeinen Vorzuges, dessen er sich vor allen übrigen Geschöpfen der Erde erfreut. In der Genesis tritt dieß deutlich hervor. Weil der Mensch Gottes Bild trägt, wird ihm dort die Herrschaft über die Erde verliehen Mit dem Zugeständniß aber, daß der Psalm indirect auf die Würde des Menschen überhaupt führt, haben wir nicht etwa denjenigen Recht gegeben, welche aus dem Ps. einen Beweis für die auch nach dem Falle vollkommen gebliebene sittliche Würde des Menschen, oder vielmehr gegen den Fall entlehnen wollen. Wir haben schon gezeigt, daß der Ps. einzig und allein Gottes Einsetzung und Gabe ins Auge faßt und was der Mensch davon zunichte gemacht und verschleudert, nicht beachtet. Gilt dieß von dem eigentlichen Objecte, der Herrschaft über die Erde, so gilt es auch von demjenigen, was nur als Voraussetzung derselben in Betracht kommt. Ehre und Herrlichkeit, die gewöhnlichen Bezeichnungen königlicher Herrlichkeit und Majestät, vergl. Ps. 21, 6. 45, 4. Jerem. 22, 18. 1. Chron. 29, 25. Gott hat den Menschen auf Erden zu seinem Unterkönige eingesetzt. Es versteht sich von selbst, daß hier nicht jeder einzelne Mensch als Gottes Unterkönig und Stellvertreter dargestellt wird, sondern nur der Mensch an und für sich. Das Fut. mit Vav conv. zu Anfang zeigt, daß das ermangeln lassen

eine Folge des Gedenkens und des Beſuchens iſt. Daß man gramm. genau nicht überſetzen dürfe: du haſt ihn ermangeln laſſen, ſondern: du läſſeſt ihn ermangeln, oder: und alſo läſſeſt du ihn, vergl. zu Pſ. 7, 16, zeigt das parallele תעטרהו, du krönſt ihn. Dem Sänger iſt die Handlung Gottes nicht eine auf einen abſolut vergangenen Moment beſchränkte, ſondern eine durch alle Zeit fortgehende und von der Zeit unabhängige. Gott krönt täglich den Menſchen von neuem. Das עִטֵּר, krönen, wie alle Verba des Bedeckens mit doppeltem Accuſ. — Dem V. 7 entſpricht in der Gen. das רדה mit ב, eig. den Fuß auf etwas ſetzen, treten, dann beherrſchen. — In V. 8 gehört das צאן für צאן der dichteriſchen Sprache an. Die den Übergang vermittelnde Form צֹנֵא findet ſich in Num. 32, 24. שׂדי, dichteriſche Form für שׂדה, Feld. — Aber nicht bloß die Landthiere haſt du unter ſeine Füße gelegt, ſeiner Herrſchaft übergeben, ſondern auch die Bewohner der Luft und die Bewohner des Waſſers *), V. 9. עבר iſt nicht etwa gradezu auf דגי zu beziehen, denn dann müßte man den Plur. erwarten, ſondern der durchwandernde, was nur immer durchwandert, Engl. Überſ.: and whatsoever passeth, neben den Fiſchen auch die übrigen Bewohner des Meeres, vergl. Gen. 1, 21. Daß das, was hier dem Menſchen beigelegt wird, ihm in einem gewiſſen Grade auch nach dem Falle noch eigenthümlich iſt, worauf ſchon die mehrfachen die Gegenwart bezeichnenden Fut. führen, zeigt außer Gen. 9, 2 die tägliche Erfahrung. Keine Kreatur iſt ſo ſtark, ſo grimmig, ſo gewandt, daß nicht auf die Dauer der Menſch, verhältnißmäßig eine der ſchwächeren Kreaturen, ihrer Meiſter würde; vergl. Jac. 3, 7. Nichtsdeſtoweniger aber findet zwiſchen

*) Geier: Meminit bestiarum, volucrium et piscium, ut plena sit viventium creaturarum distributio, juxta tria quae incolunt elementa, terram, aerem, aquam. Sic in prima quoque Adami inauguratione, Gen. 1, 28, et Noachi benedictione, Gen. 9, 2.

dem Zuſtande vor und nach dem Falle in dieſer Beziehung eine große Verſchiedenheit ſtatt. Vor demſelben war der Gehorſam aller Kreaturen gegen den von Gott eingeſetzten Stellvertreter ein freiwilliger; nach ihm empörten ſich ſeine Unterthanen gegen ihn, wie er gegen ſeinen Herrſcher. Er muß gegen ſie, wie gegen die widerſtrebende Erde, einen ſchweren Kampf unternehmen, muß allerhand Liſten und Künſte anwenden, und wenn er gleich in dieſem Kampfe im Ganzen Sieger bleibt, ſo erleidet er doch im Einzelnen viele Niederlagen. — V. 10 iſt nicht etwa eine bloße Wiederholung aus V. 2. Dort enthielten die Worte einen allgemeinen Preis Gottes, wegen ſeiner Verherrlichung auf Erden durch ſeine Offenbarung am Himmel. Hier beziehen ſie ſich auf den großen Beweis ſeiner Herrlichkeit, den Gott durch ſeine Herablaſſung und Güte gegen den Menſchen gegeben.

Pſalm 9.

Gottes Gerechtigkeit wird geprieſen, daß er den Seinen beigeſtanden und die gottloſen Feinde gedemüthigt habe. V. 2—7. Aus dem, was der Herr gethan, wird abgeleitet, was er iſt, gerecht und ein Helfer für die Bedrängten, V. 8—13. Aus dem Bewußtſeyn desjenigen, was der Herr früher gethan und was er iſt, wächſt dann die Bitte des Sängers oder vielmehr des Volkes, in deſſen Namen er redet, hervor, daß er ihm eben ſo gnädig wie bisher beiſtehen wolle gegen alle ſeine übrigen noch unbeſiegten Feinde, die ihm den Untergang drohen, V. 14. 15. Er erhält die Verſicherung der Erhörung, V. 16. 17, und ſchließt mit der Hoffnung, daß Gott ſein Wort wahr machen werde, V. 18 und 19, und mit der Bitte, daß er dieß thun möge, V. 20, 21. Der Pſ. beſteht aus einer in der Zwölfzahl ſich vollendenden großen Strophe, V. 2—13, zerfallend in zwei Theile, jeder von ſechs Verſen, drei Verspaaren, und vier kleinen Strophen,

jede von einem Verspaare, vergl. das Nähere über die formelle Anordnung in den Abhandlungen Th. 4, 2. S. 248 ff.

Die Überſchrift legt den Pſalm David bei und die Gründe, die man gegen ihn als Verf. vorgebracht hat, verdienen keine Berückſichtigung. Selbſt von Kritikern wie Hitzig wird der Davidiſche Urſprung dieſes und des folgenden Pſalmes entſchieden anerkannt. Er macht dafür geltend die rauhe und abgeriſſene Sprache, die Archaismen und mehrfache Berührungen mit ſicher Davidiſchen Pſalmen. Allein der Zeitpunkt in dem Leben Davids, auf den ſich der Pſ. bezieht, läßt ſich nicht näher ausmitteln; denn aus dem Pſ. ſelbſt läßt ſich nichts weiter entnehmen, als 1. daß der Pſ. abgefaßt ſeyn muß, als Zion ſchon durch die Verſetzung der Bundeslade dorthin zum Heiligthume der Nation erhoben worden war, denn der Herr wird V. 12 „der Thronende auf Zion" genannt, und 2. daß er zu einer Zeit verfaßt worden, zu der ein Theil der auswärtigen Feinde beſiegt war, während andere noch Gefahr drohten. In ſolcher Lage befand ſich aber David faſt ſein ganzes Leben hindurch, wie ja überhaupt in der Gemeinde Gottes auf Erden, in der ecclesia militans, das: ich will preiſen den Herrn von ganzem Herzen, ſtets das: erbarme dich mein, o Herr, zum Begleiter hat. Auch läßt ſich der Pſ. ohne eine nähere hiſtoriſche Beziehung vollkommen erklären. Der Inhalt iſt ſo allgemein, daß man ſich ſogar zu der Vermuthung veranlaßt ſieht, daß David den Pſ. von Anfang an zum Gebrauche des Volkes bei drohender Gefahr von auswärtigen Feinden verfaßt habe. Dieſer Annahme ſteht nichts entgegen, ſobald man den erſten Theil, V. 2—13, nicht auf eine einzelne Begebenheit, ſondern im Allgemeinen auf alle Errettungen bezieht, welche Gott dem Volke gewährt hatte. Dieſer erinnert ſich daſſelbe mit frohem Danke, um durch dieſe Anerkennung den Herrn zur Erhörung der darauf folgenden Bitte geneigter zu machen. Dieſe Annahme trägt viel

dazu bei, den Pſalm in ſeinem rechten Lichte erſcheinen zu laſſen. Beſonders wird dann die allgemeine Haltung des ganzen erſten Theiles klar. Das Verhältniß dieſes Theiles zu dem zweiten iſt von De Wette ſehr mißverſtanden worden. Er meint, er enthalte nur die Hoffnung, daß der Herr die Feinde demüthigen werde, zuverſichtlich ausgedrückt. Allein man braucht nur die Schilderung etwas genauer zu betrachten, um zu ſehen, daß ſie nicht Hoffnung auf zu leiſtende Hülfe, ſondern Dank für die bereits gewährten Wohlthaten ausſpricht. Es hieße recht eigentlich mit der Thür ins Haus fallen, wenn der Sänger ſo anfinge. De Wette ſelbſt muß geſtehen: „Freilich ſteht der Pſalm in dieſer Hinſicht einzig da.“ Der Dank und Preis wird aus einem doppelten Grunde hier und in einer Menge anderer Pſalmen der Bitte vorausgeſandt. Der Geber wird geneigter neue Gaben zu ertheilen, wenn er ſieht, daß die bereits ertheilten in dankbarem Angedenken ſind. Die Dankbarkeit iſt eins der Kennzeichen, wodurch die Gemeinde Gottes ſich von der Welt unterſcheidet. Wer nicht von Herzen danken kann, der muß vergeblich bitten. Der Empfänger erhebt ſich leichter zu der Hoffnung auf zukünftige Wohlthaten, wenn er ſich das in den früheren bewieſene Wohlwollen des Gebers ins Gedächtniß zurückruft. Das Fundament der Verzweiflung iſt überall der Undank. Veranlaßt iſt die falſche Annahme De Wette's durch eine andere eben ſo falſche, wonach der erſte Theil den (anticipirten) Dank nur für eine einzelne Errettung ausſprechen ſoll, wogegen ſchon das: „alle deine Wunderthaten,“ V. 2, ſpricht, und noch mehr das: „du ſchalteſt Heidenvölker,“ in V. 6. — Das Verhältniß, welches David vor Augen hatte, als er dieſen Pſalm zum öffentlichen Gebrauche dichtete, war das der Gemeinde Gottes zu äußeren Feinden. Man darf keinen Anſtoß daran nehmen, daß dieſe ohne weiteres als die Böſen, die Gottvergeſſenen bezeichnet werden, während die Iſraeliten als die Gerechten, die Sanftmüthigen

erſcheinen. Dieſelbe Erſcheinung, daß eine Gemeinſchaft, welche ein wahrhaft göttliches Princip hat, und ſomit nothwendig einen Kern von Mitgliedern, in denen dieß Princip ſubjectiv geworden, von dieſen Mitgliedern, ohne Rückſicht auf die überall ſich findende Schale, einer andern Gemeinſchaft, welche ein ungöttliches Princip hat und in der daher als Gemeinſchaft gar kein Kern ſtattfinden kann, vielmehr das Böſe ganz in der Ordnung iſt, als das Reich des Guten dem Reiche des Böſen entgegengeſetzt wird, kehrt durchgängig wieder. Man betrachte nur einmal die Lieder aus dem Zeitalter der Reformation. Überall der Gegenſatz der Gemeinde Gottes und der Gemeinde des Antichriſtes. Wer wollte wohl daraus ſchließen, daß die Reformatoren jedes äußere Glied der evangeliſchen Kirche für wahrhaft fromm, jedes Glied der Römiſchen Kirche für gänzlich gottlos gehalten haben? Aber hier war es nach ihrer Anſicht, weil nicht aus der Idee und dem Princip hervorgehend, zufällig, wenn ſich Fromme, dort, wenn ſich Gottloſe fanden. Dann iſt auch das noch ins Auge zu faſſen, daß im Verhältniſſe Iſraels zu den Heiden die Gerechtigkeit der Sache immer auf Seiten der erſteren, dieſe die, menſchlich-betrachtet, unſchuldig Unterdrückten waren. Beides, die innere Gerechtigkeit des Kerns und die äußere Gerechtigkeit der Sache, welche letztere aber nur untergeordnete Bedeutung hat — auch Hab. 1, 13 darf ja nicht allein auf ſie bezogen werden, vergl. Delitzſch z. d. St., gab dem Gebete um Errettung aus der Hand der Heiden einen feſten Stützpunkt. Man achte nur darauf, wie ſich ganz Analoges auch bei uns in den Zeiten der Freiheitskriege ausſprach.

Claus hat ſich durch den Gegenſatz gegen De Wette, der dieſen Pſalm in die große Klaſſe der Klagepſalmen verſetzen will, zu einer ganz falſchen Anſicht von demſelben verleiten laſſen. Er behauptet, der Pſalm enthalte gar kein Element der Bitte, ſondern ſey rein dankenden und preiſenden Inhalts. Dabei

muß er ſich zu der unnatürlichen Annahme verſtehen, in der ihm freilich ſchon manche ältere Ausl. vorangegangen ſind, daß V. 14 nur in directer Rede das Geſchrei der Elenden angeführt werde, was nun ſchon erhört ſey, wogegen auch der Schluß des Pſalmes ſpricht, der ebenfalls eine Bitte enthält und zeigt, daß die Noth noch nicht ganz beſeitigt war. Der Gang unſeres Pſalmes iſt ganz analog dem von Pſ. 18. 40. 68 und ſo vieler anderen, wo zuerſt ausführlich das ſchon gewährte Heil beſchrieben wird, und dann auf ſeinem Grunde ſich die Hoffnung und Bitte erhebt. Das iſt freilich richtig, daß das Gefühl des Dankes für die bereits erhaltene Hülfe hier vorherrſchend, und eben deshalb die Bitte hier kürzer iſt und gleich durch die Zuverſicht der Erhörung verdrängt wird. An Zeiten, wie die des Exils, wo der Schmerz ſich weit ſtärker geltend macht und der Kampf weit heftiger iſt, darf man daher gar nicht denken.

Daß der Sänger nicht in ſeiner Perſon und von dem, was ihm ſelbſt zu Theil geworden und was er wünſcht, ſondern im Namen der Gemeinde und von dem ihr ertheilten und gewünſchten Heile redet, erhellt aus der Bezeichnung des Gegenſtandes der göttlichen Fürſorge durch „die Elenden“ in V. 13, „die Sanftmüthigen“ in V. 19, die, „welche den Namen des Herrn kennen“ und „ihn ſuchen“ in V. 12. Damit ſchwindet von ſelbſt, was Hitzig zu Gunſten der die Davidiſche Abfaſſung bezeugenden Überſchrift anführt, nach V. 4. 5. 14 müſſe der Verf. nothwendig ein König ſeyn. Denn dieſe Behauptung beruht auf der Verwechſelung des Verfaſſers und der redenden Perſon.

Die Annahme, daß der Pſalm ſich nicht auf perſönliche Verhältniſſe des S. bezieht, ſondern von vornherein im Namen der Gemeinde verfaßt und zu ihrem Gebrauche beſtimmt wurde, hat außerdem nicht nur das ſchon früher geltend gemachte Fehlen aller ſpeciellen hiſtoriſchen Beziehungen für ſich, ſondern auch den ganzen Ton des Pſalmes, der deutlich verräth, daß die Situation

nur eine ſupponirte iſt. Die Innigkeit und Lebhaftigkeit der Empfindung der ſich auf die perſönlichen Verhältniſſe des Sängers, oder auch auf die ganze Gemeinde, aber ein beſtimmtes Verhältniß derſelben, eine beſtimmte Noth, welche ſie drückt, ein ſpecielles Heil, welches ſie erfahren, beziehenden Pſ. vermiſſen wir hier.

Das didactiſche Moment des Pſalmes iſt die Lehre, daß der Dank das Fundament der erhörlichen Bitte ſey. Dieſe große Wahrheit wird uns hier dadurch zur Anſchauung gebracht, daß die kurze Bitte, die auf den langen Dank folgt, ſogleich durch die Zuverſicht der Erhörung verdrängt wird.

In der alex. Überſetzung, welcher die Vulgata folgt, wird dieſer Pſ. mit dem folgenden zu einem Ganzen verbunden. Dieſer folgen mehrere Ausleger, die ſich auf die Gleichheit des Inhalts und auf das Fehlen der Überſchrift in Pſ. 10 ſtützen. Wir werden über dieſen Gegenſtand uns in der Einleitung zu Pſ. 10 weiter verbreiten.

V. 1. Dem Sangmeiſter über des Thoren Tod ein feines Lied von David. Schwierig ſind die Worte עַל־מוּת לבן. Winer, De Wette u. A. leſen das עַל־מוּת als ein Wort und punktiren עַלְמוּת; dieß komme Pſ. 46, 1 als Bezeichnung einer Tonart vor. Das לבן überſetzen ſie: für Ben oder die Beniten. Ein Ben wird als Meiſterſänger 1. Chron. 15, 18 genannt. Dagegen ſpricht aber, daß die getrennte Schreibung und die vorhandene Punktation durchaus das Übergewicht der äußeren Autoritäten für ſich hat. Noch mehr aber, daß man alsdann zu der unhaltbaren Annahme genöthigt iſt, vor עלמות ſey עַל zu ergänzen. Claus beſeitigt dieſe Schwierigkeit nur dadurch, daß er eine noch größere einführt. Er will עַלְמוּת leſen. Allein dieß nie vorkommende Wort könnte nur Jungfrauſchaft bedeuten, und daraus Jungfrauenlied oder Jungfrauenſtück zu machen = ein Muſikſtück von dem Charakter

עַל עַלְמוּת, iſt nicht eben leicht. Endlich ſollte dann das בֵּן ohne Artikel ſtehen, ein Grund, der zwar für ſich nicht ganz entſcheidend iſt, der aber doch die andern Gründe bedeutend verſtärkt, da die Setzung des Artikels bei den Nom. prop. zu den ſeltenſten Ausnahmen gehört. Betrachtet man mit Anderen die Worte als aus einem alten Liede entnommen, nach deſſen Melodie unſer Pſ. abzuſingen war, ſo brauchen ſie nicht grade den Anfang dieſes Liedes gebildet zu haben, ſondern nur überhaupt darin vorgekommen zu ſeyn. Die Lieder wurden nicht immer nach ihren Anfangsworten benannt. So heißt z. B. Davids Trauergeſang auf Sauls und Jonathans Tod in 2. Sam. 1, 18 Bogen, קֶשֶׁת, weil darin des Bogens Erwähnung geſchieht. Es läge dann nahe anzunehmen, daß dieß alte Lied ein Trauergeſang auf den Tod eines Sohnes war, Sterben dem Sohne, entweder mit nachfolgendem Verbo: iſt geworden, oder dergl., was hier nicht mehr angeführt wird, oder auch als bloße Umſchreibung des Stat. constr., dadurch nothwendig geworden, daß das erſte Nomen ein unbeſtimmtes ſeyn ſoll, das zweite ein beſtimmtes, nicht das Sterben, ſondern Sterben. Das מוּת findet ſich als Inf. nominasc. auch Pſ. 48, 15; vergl. Gen. 25, 32. Die ganze Auffaſſung wird aber von der Schwierigkeit gedrückt, daß es für eine ſolche Verweiſung auf ein Lied, nach deſſen Melodie ein Pſ. geſungen werden ſollte, an jeder Analogie in den Überſchriften fehlt: überall noch, wo dieſe Hypotheſe aufgeſtellt worden, hat ſie ſich bei näherer Unterſuchung als unbegründet erwieſen. Den rechten Weg der Erkl. ſchlug ſchon Grotius ein, welcher annahm, daß das לבן durch eine Buchſtabenverſetzung für נבל ſtehe, und daß die Überſchrift den Gegenſtand des Pſ. bezeichne. Er irrte aber darin, daß er das נבל als Nom. prop. nahm, über das Sterben Nabals, eine Thatſache, auf die ſich der Pſ. unmöglich beziehen kann, ſtatt: über das Sterben des Thoren. Nach Berichtigung dieſes Mißgriffes paßt die Überſchrift genau zu dem

Inhalte: der Untergang des Thoren (vergl. Pſ. 14, 1) iſt wirklich der Gegenſtand des Pſalmes. Gleich in V. 6 kommt das genau entſprechende אבדת רשע vor, vergl. auch das: „ſie kommen um vor deinem Antlitze" in V. 3, das: „ihr Andenken kam um" in V. 7, das: „der Richter des Blutes gedachte ſein" in V. 13, das: „es weichen die Böſen zur Hölle" in V. 18. In Pſ. 10, dem die Überſchrift mit angehört, entſpricht das: es kommen um die Heiden aus ſeinem Lande, V. 16, und die ausführliche Beſchreibung des Thoren, der in ſeinem Herzen ſpricht: es iſt kein Gott. Analoge Beiſpiele räthſelhafter Bezeichnung durch Buchſtabenverſetzung ſind das Seſach als Bez. Babels, und das Leb Kamai für Kasdim bei Jeremias, beide nach dem Alphabetum Atbasch, vergl. über dieſe und ähnliche räthſelhafte Bez. Chriſtol. Th. 2. S. 92 ff. Eine ſolche räthſelhafte Bezeichnung des Inhalts iſt in den Überſchriften der Pſalmen beſonders an ihrer Stelle und hat in ihnen, wie unſere Auslegung zeigen wird, eine große Anzahl Analogien für ſich. Speciell ſpricht noch für dieſe Erkl. 2. Sam. 3, 33, wo David klagt: „mußte Abner ſterben, wie ein Thor ſtirbt," כמות נבל, vergl. auch 1. Sam. 25, 38: „Und es geſchah nach zehn Tagen, da ſchlug der Herr den Nabal und er ſtarb." Obgleich das נבל hier als Adj. zu faſſen iſt, ſo ſcheint es doch, daß David auf dieſe Begebenheit, die für ihn zugleich Weiſſagung war, angeſpielt, vergl. 1. Sam. 25, 26, wo Abigail ſpricht: „es mögen ſeyn wie Nabal deine Feinde, und die Böſes ſuchen meinem Herrn."

In der erſten Hälfte der erſten Strophe V. 2—7 ſpricht der S. zuerſt ſeinen Vorſatz aus, Gott zu loben, V. 2. 3, gibt dann als Grund und Veranlaſſung dieſes Vorſatzes in V. 4. 5 den durch Gott bewirkten Untergang der Feinde an, und beſchreibt dieſen eingehender in V. 6. 7. V. 2. Preiſen will ich den Herrn von ganzem Herzen, verkünden alle deine Wunder. V. 3. Freuen will ich mich und jubeln in dir,

zieren deinen Namen du Höchſter. — V. 4. Da meine Feinde zurückweichen, ſie ſtraucheln und kommen um vor deinem Angeſichte. V. 5. Denn du haſt geſchafft mein Gericht und Recht, du ſaßeſt auf dem Throne als gerechter Richter. — V. 6. Du ſchalteſt Heiden, vernichteteſt den Böſen, ihren Namen haſt du ausgetilgt für ewig und immer. V. 7. Die Feinde, vollendet ſind die Trümmer für alle Zeit, und Städte zerſtörteſt du, umkam ihr Gedächtniß. — In V. 2 ſoll das „von ganzem Herzen" zugleich die Größe der dem Sänger gewordenen Errettungen zeigen und ihn von den Heuchlern unterſcheiden, den groben, welche den Herrn für ſeine Gnade bloß mit dem Munde, und den feinen, welche ihn nur mit halbem Herzen preiſen, indem ſie im Geheimen die Errettung mehr ſich ſelbſt als ihm zuſchreiben. Alle deine Wunder, die wunderbaren Erweiſungen deiner Gnade. Der S. zeigt durch dieſe Bezeichnung, daß er ihre ganze Größe erkennt. Wo dieß geſchieht, da preiſt man auch den Herrn mit ganzem Herzen. Die Halbherzigkeit und die Verringerung der göttlichen Gnaden gehen Hand in Hand. Die Wunder Gottes ſind der ganze Inbegriff ſeiner Errettungen, die er im ganzen Laufe der Geſchichte ſeinem Volke gewährt. Durch die großen Thaten des Herrn in Aegypten wird die lange Reihe in würdiger Weiſe eröffnet. An ſie ſchließen ſich die merkwürdigen Errettungen in der Richterperiode, z. B. der Sieg, den der Herr ſeinem Volke durch Deborah und Barak und durch Gideon verliehen. Dann folgen die großartigen Erfolge Sauls und Davids. Die Gemeinde, wenn ſie in ſpäteren Zeiten dieſen Pſ. ſang, ſollte alles das hinzunehmen, was inzwiſchen vorgefallen. Der Schatz der Thaten des Herrn für ſein Volk iſt in fortgehender Mehrung begriffen. — In V. 3 erklären mehrere Ausl. das בְּךָ durch über dich, über deine Großthaten. Allein das ב nach den Verbis der Freude bezeichnet immer denjenigen oder dasjenige, worin

der Affect ruht. Es ist nicht eine bloße Freude vor Gott, sondern eine Freude in Gott. Den Namen Gottes zieren ist s. v. a. seine herrlichen Thaten (Venema: deum factis illustrem) besingen: denn der Name ist das Product der Thaten. Das Höchster, steht bezeichnend, weil sich Gott als den unbeschränkten Beherrscher aller irdischen Dinge gezeigt hatte. — In V. 4 weist das ב hin auf die Veranlassung des Preises, die Umstände, durch die er hervorgerufen wird, seine Ursache. Das מן ist das מן causae. Das פנים erhält die Bedeutung: zürnendes Angesicht nur durch den Zusammenhang, nie hat es dieselbe, wie mehrere Ausleger behaupten, an und für sich. Der Gebrauch des Fut. erklärt sich aus der lebendigen Vergegenwärtigung. Der Sänger sieht die Niederlage seiner Feinde vor Augen. Darin konnte sich De Wette nicht finden, und so glaubt er an unserm V. eine Stütze für seine falsche Ansicht, daß V. 2—7 die Hoffnung auf zukünftiges Heil ausdrücken, zu besitzen. In der weiteren Ausführung V. 5—7 nimmt die Rede einen ruhigeren Charakter an und es wird ohne Ausnahme das Präter. gebraucht. — Das כי, V. 5, bezeichnet das Verhältniß von V. 5—7 zu V. 3. Das allgemein Gesagte wird durch die weitere Ausführung begründet. משפט und דין bezeichnen nach vielen Ausl. beide causam forensem. Sie machen, s. v. a. sie vornehmen, sie entscheiden. Der Begriff der günstigen Entscheidung liege darin nothwendig eingeschlossen, da ja Gott als der Gerechte, wenn er überhaupt die Sache vornimmt, nicht anders als dem Gerechten Recht geben könne. Gegen diese Erklärung spricht aber, daß die Redensarten עשה משפט und עשה דין immer nur von Entscheidung zu Gunsten der gerechten Sache vorkommen, während sie nach ihr doch grade so gut von der Entscheidung gegen die Gottlosen gebraucht werden könnten. Vergl. 1. Kön. 8, 45. 49. Deut. 10, 18. Ps. 140, 13. Diese Parallelstellen zeigen, daß man das משפט und דין vielmehr

mehr in der Bed. Gericht und Recht (das דִּין in dieſer Bed. Prov. 20, 8. Jeſ. 10, 2) nehmen muß; das mein ſ. v. a. das mir zuſtehende, das meiner gerechten Sache gebührende. Dieſe Erklärung paßt auch beſſer als die erſtere in den Parallelismus. Alle richterlichen Thaten Gottes im Laufe der Jahrhunderte ſchaut die Gemeinde in einem großen Acte vereinigt. יָשַׁב ſoll hier nach Mehreren wegen der folgenden Präp. לְ in der Bed. ſich ſetzen genommen werden müſſen; denn daß לְ nicht für בְּ ſtehen könne, verſteht ſich. Allein man kann ſehr füglich die gewöhnliche und allein geſicherte Bedeutung des Verbi beibehalten. Denn das לְ kann eben ſo wenig, wovon dieſe Ausl. ausgehen, in der Bed. von אֶל genommen werden, wie in der von יָשַׁב בְּ. לְכִסֵּא, alſo ſitzen, daß man dem Throne angehört, iſt dem Sinne nach ſ. v. a. auf dem Throne ſitzen. — Das גָּעַר, ſchelten, V. 6, bezeichnet, von Gott gebraucht, die Verhängung der Strafe, ohne daß das Wort eine andere als ſeine gewöhnliche Bed. erhielte. Die Beſtrafung wird als ein sermo realis betrachtet. Das גּוֹיִם zeigt, daß der Dank ſich nicht auf den Sieg über ein einzelnes Heidenvolk bezieht. Ihren Namen haſt du vertilget, du haſt ſie ſo gänzlich vertilget, daß ihr Gedächtniß mit ihnen untergehen wird. — In V. 7 ſteht das Pron. sep. הֵמָּה mit Nachdruck, nachdem das Suff. ſchon vorangegangen. Es kam um ihr, ja ihr Angedenken, genauer: es kam um ihr Angedenken, ja ſie (kamen um). Es macht aufmerkſam auf den großen Gegenſatz der ſtolzen Hoffnungen der Feinde, ihrer unbezwinglich erſcheinenden Stärke, und ihrer jetzigen gänzlichen Vernichtung; ihr Angedenken iſt umgekommen, das Angedenken derer, die ſich im ſtolzen Übermuthe und im wirklichen Beſitz aller menſchlichen Hülfsmittel Herren der ganzen Erde wähnten. Eben ſo nachdrücklich ſteht zu Anfang der Nom. absol.: der Feind — er, der ſich ſo ſicher, ſo unbezwinglich dünkte, dem dauerndes Glück beſchieden zu ſeyn ſchien. Das תָּמַם in der Bed. vollendet,

fertig ſeyn, auch in Joſ. 5, 8. 1. Kön. 6, 22. 7, 22. Pſ. 64, 7. Während das תמו das Gänzliche der Zerſtörung, die im Lande der Feinde herrſcht, bezeichnet, drückt das לנצח das Immerwährende derſelben aus. Bei den Trümmern hat man, wie das parallele ערים zeigt und auch ſchon das Wort ſelbſt, an die zerſtörten Feſtungen und Wohnungen zu denken. In dem נתשת wird die Anrede an Gott gerichtet, wie in V. 6 durchgängig. Da in dem erſten und letzten Gliede nur die Zerſtörung an ſich beſchrieben wird, ſo iſt es nöthig, daß in der Mitte auf ihren Urheber hingewieſen wird, da die Zerſtörung hier ja nur als eine von Gott gewirkte in Betracht kommt. Das zweite Glied verhält ſich hier zu dem erſten und dritten ebenſo, wie in V. 4 das dritte zu dem erſten und zweiten. Eine andere Erklärung: die Feinde, ihre Verwüſtungen haben ein Ende, hat das gegen ſich, daß das חרבה nie Verwüſtung im aktiven Sinne, ſondern nur Trümmer bedeutet. Die Unzuläſſigkeit der erſteren Bed. erhellt auch, abgeſehen von dem Sprachgebrauche, nach dem ſie ſich weder bei dem Fem. חָרְבָה, noch bei dem Masc. חָרֵב je findet, ſchon aus der Form. Die Segolatformen mit O dienen zur Bezeichnung intranſitiver oder paſſiver Begriffe. Wie das Verbum nur verwüſtet ſeyn, nie verwüſten bedeutet, ſo kann auch das Nomen nur Verwüſtung im paſſiven Sinne heißen. Auch zeigt der Parallelismus mit: Städte haſt du zerſtört, daß hier vielmehr von dem Ruin der feindlichen Wohnſitze die Rede iſt, ſo wie auch das: ihr Angedenken iſt umgekommen, auf eine vollendete Zerſtörung derſelben hinführt. Die drei Verba תמו — נתשת — אבד ſtehen in genauem Parallelismus. Wird nun durch die beiden letzten das Zugrundegehen der eignen Angelegenheiten der Feinde bezeichnet, ſo muß dieſe Erklärung auch bei dem erſten die allein richtige ſeyn. Ewald will, nach dem Vorgange von Venema, das האויב als Subject nehmen: die Feinde ſind vollendet als Trümmer für

immer ſ. v. a. die Feinde wurden gänzlich ewige Trümmer; allein das Trümmer paßt nicht auf die Perſonen, und wie wenig der Parallelismus dieſe Erkl. begünſtigt, geht ſchon daraus hervor, daß Ew. ſich ihr zu Liebe genöthigt ſieht, das ערים in der Bed. von צרים, Widerſacher, zu nehmen. Völlig willkührlich iſt auch die Erkl. von Maurer: o Feind, es haben ein Ende die Ruinen und die Städte, die du zerſtört. Denn die Anrede iſt in dieſem erſten Th. durchgängig an den Herrn gerichtet, es kann nicht geſagt werden, die vom Feinde zerſtörten Städte haben ein Ende u. ſ. w. u. ſ. w. Die Erkl. von De Wette endlich: die Feinde ſind dahin, Trümmer (ſind) auf ewig, verletzt die Accente, welche das תמו von האויב abſondern und mit חרבות verbinden; das Verbum im Plur., in der Mitte ſtehend zwiſchen einem Nomen im Sing. und einem Nomen im Plur., wird natürlicher mit dem letzteren, als mit dem erſteren verbunden; nach der Analogie des נתשת und des אבר iſt auch das תמו nicht auf die Feinde ſelbſt, ſondern auf ſolches zu beziehen, das ihnen angehört. Endlich, daß das חרבות לנצח einen Satz für ſich bilde, mit Auslaſſung des Verbi, iſt gegen die Analogie der übrigen Glieder unſeres V. und von V. 5 und 6, wo beſtändig das Präter. des Verbi geſetzt wird. Der Inhalt von V. 6 und 7 paßt, ohne daß er auf ſie zu beſchränken wäre, am genaueſten auf die Amalekiter, welche nach den Siegen Sauls und Davids über ſie faſt völlig von dem Schauplatze der Geſchichte verſchwinden. Daß der Sänger vorzugsweiſe an ſie gedacht, von ihrem Schickſale die ſtarken Farben entlehnt, mit denen er die Niederlage der Feinde des Volkes Gottes ſchildert, wird auch wahrſcheinlich durch die Beziehung, in der das: „ihren Namen haſt du ausgetilgt“ und das: „ihr Gedächtniß kam um“ auf Ex. 17, 14: „ich will austilgen das Gedächtniß Amaleks“ und Deut. 25, 19: „du ſollſt austilgen das Gedächtniß Amaleks“ zu ſtehen ſcheint. Vergl. auch Num. 24, 20: „der

Anfang der Heiden iſt Amalek, aber ſein Ende iſt Untergang,“ עדי אבד. Die Schilderung hatte aber auch ihre Wahrheit in der Niederlage der Kananiter und in den Siegen Davids über die Moabiter, Ammoniter, Edomiter und andere Völker.

V. 8—13. — V. 8. Und der Herr thront auf ewig, er hat aufgerichtet zum Gericht ſeinen Thron. V. 9. Und er richtet den Erdboden in Gerechtigkeit, urtheilet den Völkern rechtſchaffen. — V. 10. Und es iſt der Herr Zuflucht dem Bedrängten, Zuflucht für Zeiten in der Noth. V. 11. Und es vertrauen auf dich die deinen Namen kennen, denn du verläſſeſt nicht die dich ſuchen Herr. — V. 12. Singet ſein dem Herrn, der auf Zion thronet, verkündet unter den Völkern ſeine Großthaten. V. 13. Denn der Rächer des Blutes gedenket ſein, nicht vergißt er das Geſchrei der Elenden. — Der Sänger ſtärkt ſeinen Glauben durch die aus jenen Errettungen beſtätigte Überzeugung, daß Gott der ewige Beherrſcher und Richter der Welt iſt, daß, wie auch die Wuth der Gottloſen ſich erhebt, ſie doch nie vermögen, Gott von ſeinem erhabenen Sitz herabzuſtoßen, von dem aus er mit Allmacht und Gerechtigkeit die Welt regiert und den Bedrängten Recht ſchafft. Er nimmt alſo aus dem Beſonderen das Allgemeine heraus, aus ihren einzelnen Verwirklichungen die Idee, bildet aus der Geſchichte die Lehre und preiſt Gott wegen dieſes ſeines Weſens, welches dem Volke Heil in allen ſeinen Nöthen verbürgte. So bahnt er ſich den Übergang zur Bitte. Die Fut. ſind im Präſens zu überſ. und bezeichnen die fortgehende Handlung. — In V. 10 könnte man das יהי als Opt. nehmen. Der Sänger würde dann den Wunſch ausdrücken, daß Gott dasjenige ſeyn möge, was er nach dem Vorhergehenden iſt. Durch dieſen Wunſch würde er ſein Wohlgefallen an dem göttlichen alſo Seyn zeigen. Doch da in der Poeſie die abgekürzte Form anſtatt

der gewöhnlichen steht, so kann man auch in Übereinstimmung mit dem Vorher. und Folg. übers.: und es ist. משגב, ein hoher Ort, wo man vor den Angriffen der Feinde sicher ist. Nicht zu übersehen ist die Bemerkung von Venema: utique David, quod observo, primus est, qui deum locum editum, hac voce, appellavit. Den Grund der Vorliebe Davids für diese Bezeichnung Gottes findet er darin, daß solche Örter ihm oft auf der Flucht vor Saul Sicherheit gewährt hatten. דך von דכך, zermalmen, ein Bedrängter. Zeiten in der Noth sind Zeiten, da man in Noth ist. Vergl. zu Ps. 10, 1. Auch in diesem V. schließt der Glaube aus dem, was Gott gethan hat, auf das, was er ist und thun wird. Wie er sich in der Vergangenheit in einer Reihe von Thatsachen als Zuflucht der Bedrängten gezeigt hatte, war in V. 4—7 gesagt worden; so ist er es also überhaupt, so muß er sich auch in der gegenwärtigen Bedrängniß in dieser Eigenschaft bewähren. — Den Namen Gottes kennen, V. 11, ist ihn kennen nach seiner geschichtlichen Offenbarung, wie sie in V. 4—7 geschildert worden. Denn der Name Gottes ist das Product dieser Offenbarung. Wenn man ihn nennen hört, so erinnert man sich alles dessen, was er gethan. Der Name ist der Brennpunkt, in dem sich alle Strahlen der Thaten sammeln. Denn, dieß zeigt dein Name, dieß verbürgt dein geschichtlicher Charakter, der nur aus deinem Wesen resultiren kann. — Der auf Zion thronet, V. 12, diese Bezeichnung ist hier gewählt, weil der Herr als König Israels, als Schutzherr der Gemeinde gehandelt hatte, und in dieser Eigenschaft beschrieben worden war. Verkündet unter den Völkern seine Großthaten, verkündet den Heiden, wie herrlich der Herr seinem Volke geholfen hat und hilft. Richtig Calvin: „Obgleich dieß so viel wäre, als tauben Ohren predigen, so wollte David doch durch diese Redensart anzeigen, daß die Grenzen Judäas zu enge seyen, als daß sie jenen unendlichen

Reichthum des Lobes Gottes fassen können." — Denn, u. s. w. V. 13: denn — dieß ist das Resultat aus den Thatsachen, mit denen sich der Sänger im Vorhergehenden beschäftigt hatte — der Herr, der nicht ungestraft unschuldiges Blut auf Erden vergießen läßt, bestraft die Feinde für die Grausamkeit, die sie gegen sein Volk verüben. In Bezug auf die Präterita des V., die durch das Präs. wiederzugeben sind, gilt genau, was Ewald Gr. bemerkt: „Allgemeine Wahrheiten, die aus der Erfahrung deutlich sind und sich schon bestimmt so bewährt und gezeigt haben, werden im Perfectum beschrieben." Das Suff. in אתם bezieht sich auf den Plur. דמים. Gott scheint das Blut der Erschlagenen vergessen zu haben, so lange er den Mörder ungestraft läßt, er erinnert sich seiner, wenn er ihn bestraft. Der Sinn wird geschwächt, wenn man das Suff. auf das folgende ענוים bezieht. Dieß wird auch nicht durch den Parallelismus begünstigt. Gott erinnert sich des Blutes, er vergißt nicht das Geschrei der Elenden. In beiden Gliedern wird genannt, wodurch die Rache Gottes über die Übelthäter herbeigerufen wird. Das Blut umfaßt hier nicht etwa, wie die Ausleger annehmen, synekdochisch alle Arten von Mißhandlungen, sondern der Sänger nennt, wie es dem Affecte eigenthümlich ist, den höchsten Grad der feindlichen Bosheit, der besonders geeignet war, die göttliche Rache herbeizuziehen. Ein specieller Grund für diese Ausdrucksweise liegt in der unläugbaren Beziehung auf die St. Gen. 9, 5, wo Gott sich selbst als den Rächer des Blutes bezeichnet, את דמכם אדרוש: er, der sich selbst in seinem Worte als den Rächer des Blutes kundgibt, gedenket sein nach dem Zeugnisse der Erfahrung. (Venema: quam personam deus sibi jam aptavit tempore Abelis, cujus sanguis vindictam clamavit, et se constanter in orbis gubernatione esse gesturum declaravit Gen. 9.) Für ענוים ist die masorethische Randlesart ענוים, deren Vocal

wie gewöhnlich, unter der Texteslesart stehen. Die Randlesart ist auch hier zu verwerfen. Sie ist nur daraus entstanden, daß man zur Gebetserhörung eine sittliche Eigenschaft, die Sanftmuth, für erforderlich hielt. Man übersah aber, daß, wenngleich das עני stets seine Bed. beibehält (vergl. über den ohne alle Ausnahme feststehenden Unterschied zwischen עני, elend, und ענו, sanftmüthig, Christol. Th. 2. S. 126 ff.), doch hier schon aus dem Zusammenhange hinreichend erhellt, daß nur von unschuldig Leidenden die Rede seyn kann. Auf den Begriff des Leidens und nicht der Sanftmuth führt schon die Erwähnung des Geschreies und des Blutes. Ebenso wird die Texteslesart gesichert durch das in V. 14 folgende עניי, das zu dem עניים in der engsten Beziehung steht: Gott vergißt nicht das Geschrei der Elenden — sey mir gnädig, o Gott, siehe mein Elend.

V. 14. 15. Auf dem im Vor. gelegten Fundamente erhebt sich jetzt die Bitte. Luther bemerkt: „Also sind alle die gesinnet und reden, die da etliche Trübsal und Unglück überwunden haben und nun abermals gedränget, gequälet und geplaget werden. Dieselbigen schreien und bitten, daß sie mögen errettet werden.“ V. 14. Sey mir gnädig, Herr, siehe mein Elend von meinen Hassern, der du mich erhebest aus den Thoren des Todes. V. 15. Damit ich erzähle all dein Lob in den Thoren der Tochter Zion, jubeln möge über dein Heil. — In V. 14 ist die Form חָנֵּנִי so gebildet, als ob das Verbum ein regelmäßiges wäre. Nach der Analogie der Verba ע״ע müßte sie heißen חָנְנִי. Solche Formen sind nur dichterisch. Der Poesie wohnt das Streben ein, ihre innerliche Absonderung von dem gewöhnlichen Leben auch äußerlich kund zu geben. Von meinen Hassern, nämlich ausgehend, mir angethan. מִן bezeichnet den Urheber. Weniger gut ist die Erklärung Anderer, welche hier eine constr. praegnans annehmen: siehe an mein Elend und befreie mich von meinen Hassern. Zwar

finden sich ähnliche Construct. So heißt es z. B. 2. Sam. 18, 19: der Herr hat ihn gerichtet aus der Hand seiner Feinde. Allein unsere Stelle ist doch nicht ganz analog. Das sehen ist weniger practisch, wie das richten, und auch wie das erhören Ps. 22, 22; das helfen liegt hier nicht wie dort, schon im Ausdrucke selbst — man beachte wohl, daß Ps. 22 nicht שמע, sondern ענה steht — sondern ist nur eine Folge des sehens. Du mein Erheber, du, dessen beständiges Geschäft es ist, mich zu erheben. Der Tod oder das Todtenreich, der Scheol, wird dargestellt unter dem Bilde eines tiefen, fest verschlossenen Gefängnisses, aus dem Niemand sich selbst befreien kann. Durch das Herabgesunkenseyn in den Scheol wird dann hier bildlich die größte Noth, das größte Elend bezeichnet. Daß Gott Nothhelfer ist, begründet das Vertrauen auf ihn in der einzelnen Noth. Die Worte fassen kurz zusammen, was im ersten Theile ausführlich dargelegt worden und weisen somit hin auf das Verhältniß dieser Strophe zu der ersten, den Zusammenhang der Bitte mit dem Danke und Preise. — Als Grund für die Gewährung seiner Bitte um fernere Errettung führt der Sänger V. 15 an, daß er dadurch noch mehr Veranlassung erhalten werde, Gottes Namen zu preisen. In diesem V. tritt der eine der beiden angeführten Zwecke des vorausgeschickten Dankes und Preises hervor. Sein Inhalt beruht auf der Voraussetzung, daß Gott der Dank und Preis der Seinen angenehm ist. Daß man das למען nicht mit mehreren Ausl., zuletzt Claus, durch deshalb erklären dürfe, haben wir schon früher gesehen. In den Thoren — bemerken die Ausl. meist — wurden die Versammlungen und die Gerichte gehalten, daher in den Thoren, so viel als in öffentlicher Versammlung. Allein diese Auffassung ist unhaltbar. Gottes Gnade pries man nicht in den Thoren, mitten unter dem lärmenden weltlichen Verkehr, sondern im Tempel. Das: in den Thoren, ist vielmehr einfach s. v. a. innerhalb. So kommt es

bekanntlich ſchon mehrfach im Pentateuch vor; vgl. die Lex. Entgegengeſetzt ſind die Thore des Todes im vorigen V., welche ja auch das ganze Todtenreich bezeichnen. Die Tochter Zion iſt Jeruſalem. Der Genit. iſt ebenſo aufzufaſſen wie das נהר פרת, der Fluß des Euphrat für: Euphrat. So בת ירושלם, בת בבל, nicht: die Tochter Jeruſalems, die Tochter Babels, ſondern die Tochter Jeruſalem, die Tochter Babel ꝛc. Worte, welche ſehr häufig zuſammengeſprochen werden, nehmen dadurch allmählig die Form des Stat. constr. an, wenngleich dem Begriffe nach nur eine Appoſition ſtattfindet, Ew. Städte werden dichteriſch als Jungfrauen oder Töchter perſonificirt, und zwar ſo häufig, daß dieſe Bezeichnung ſogar in die Proſa zuweilen eingedrungen iſt. Die Form תְּהִלָּתֶיךָ kann nicht Plur. ſeyn; dieſer müßte תְּהִלּוֹתֶיךָ heißen, auch kann ſie nicht Sing. ſeyn, in dieſem müßte das Jod fehlen. Es ſcheint, daß die Vocale urſprünglich zu einem Kri gehört haben, welches nachher dem Rande beizuſetzen vergeſſen worden. Die Maſorethen wollten ſtatt des ſelteneren Plur. den Sing. geleſen wiſſen, der ihnen auch durch Pſ. 71, 14. 106, 2 empfohlen wurde.

V. 16. 17. Die dritte Strophe, die innere Zuſicherung der Erhörung enthaltend. V. 16. Verſenkt ſind die Heiden in die Grube die ſie gemacht, in dem Netz das ſie verbargen ward gefangen ihr Fuß. V. 17. Der Herr gab ſich kund, hielt Gericht, in der Arbeit ſeiner Hände verſtricket ſich der Böſe. Nachdenken. Selah. — Daß die Präterita ſich auf eine ideale Vergangenheit beziehen, dasjenige bezeichnen, was der Glaube, nicht was das leibliche Auge als vorhanden erblickt, und daß man daher nicht mit mehreren Ausl. annehmen darf, daß der Sänger zum Preiſe der reell vergangenen Errettung zurückkehre, geht hervor aus V. 18 ff., wo im Fut. fortgefahren, dasjenige, was hier als ſchon gewährt erſcheint, als zukünftig gehofft wird. — In dem: der Herr gab

ſich kund, hielt Gericht, V. 17, bezeichnen die letzteren Worte die Form der Kundgebung, ſagen dasjenige aus, wodurch er erkannt wurde, worin er ſich kundgab. Es iſt durchaus unnöthig, die beiden Glieder in ein noch näheres Verhältniß zu einander zu ſetzen, das zweite ſprachlich von dem erſten abhängig zu machen. Die abrupte Ausdrucksweiſe iſt der freudigen Bewegung des Sängers ganz angemeſſen. In der Arbeit ſeiner Hände, in dem von ihm ſelbſt bereiteten und Andern gelegten Fallſtricke, verſtrickt ſich der Böſewicht, vergl. Pſ. 7, 16. 17. Das נוֹקֵשׁ iſt Part. in Kal von dem Verbo נָקַשׁ, in Piel verſtricken, in Kal verſtrickt ſeyn. Da dieß Verbum auch ſonſt vorkommt, ſo iſt gar kein Grund vorhanden, das נוֹקֵשׁ für eine unregelmäßige Form des Prät. in Niph. von יָקֹשׁ zu nehmen, wo nothwendig ſtatt des Zere Patach ſtehen müßte. Das הִגָּיוֹן kommt außer unſerer St. noch dreimal vor. An zweien d. St., Pſ. 19, 15. Klagel. 3, 62, iſt die Bedeutung Sinnen, Nachſinnen ſicher und allgemein anerkannt. Dieſe allein geſicherte Bed. iſt auch an der dritten St., Pſ. 92, 4, ganz paſſend — Sinnen auf der Cither iſt ein ſinniges, gefühlvolles Spiel auf derſelben — und es iſt willkührlich, ihr mit Geſenius, De Wette u. A. die auf nichts begründete Bed. rauſchendes Spiel oder Muſik (Ewald poet. B. Th. 1. S. 179) zu ſubſtituiren. Wenden wir nun dieſe Bed. auch hier an, ſo enthält das הִגָּיוֹן eine Aufforderung zum Nachſinnen, wie es der Erhabenheit des Moments, in dem die Zuſicherung der Erhörung eintritt, ſo ſehr angemeſſen iſt. Sehr paſſend ſchließt ſich das סֶלָה, Pauſe, an. Die Muſik ſoll ſchweigen, um dem ſtillen Nachſinnen Raum zu geben.

V. 18. 19. — V. 18. Es werden zurückweichen die Böſen zur Hölle hin, alle Heiden gottvergeſſen. V. 19. Denn nicht für immer wird der Arme vergeſſen, die Hoffnung der Sanftmüthigen geht nicht auf ewig zu

Grunde. — Der Übergang vom Prät. zum Fut., V. 18, der um ſo weniger unbeachtet bleiben darf, da beides durch das הגיון, סלה von einander geſchieden iſt, erklärt ſich daraus, daß die lebhafte Bewegung, welche den Sänger zuerſt ergriff, als er die Zuſicherung der Erhörung erhielt, ſich jetzt gelegt hat, ſo daß er in ruhigerer und gewöhnlicherer Rede fortfährt, oder auch: in V. 16 und 17 ſieht der Sänger, außer ſich, die Dinge mit Gottes Auge und ſomit das Zukünftige als gegenwärtig, hier tritt er auf den gewöhnlichen Standpunkt zurück, und an die Stelle des Schauens tritt daher das Hoffen. Das שוב heißt nie ſich wohin wenden, immer ſich abwenden, ſich zurückwenden, und dieſe Bedeutung iſt auch hier ganz paſſend: ſie wenden ſich ab von dem Sänger und hin zur Hölle. Schon J. H. Michaelis bemerkt; ceterum reditur quidem interdum a termino, ad quem ventum erat, sed ad alium, quam in quo quis antea fuerat, e. c. 2 Par. 18, 25. Job. 1, 21. Das ה in לשאולה kann nur von denen für überflüſſig gehalten werden, welche den Unterſchied zwiſchen ל und אל verkennen. Es findet eine Beziehung ſtatt auf V. 14. Derſelbe Gott, der den Gerechten aus den Thoren des Scheol erhebt, treibt den Gottloſen eben dahin herab, als an ſeinen ἴδιος τόπος. In Bezug auf das „gottvergeſſen" bemerkt Venema treffend: non eo sensu, quo gentes sine deo ejusque cultu esse dicuntur, quod omnibus commune est, sed magis emphatico, quo omne jus et fas pedibus conculcant, et se dei, mundi judicis et scelerum vindicis, nullam prorsus habere rationem demonstrant; qui omnes de deo cogitationes et notiones, omnium conscientiis inscriptas, obliterarunt et expunxerunt. — In dem zw. Gl. von V. 19 iſt aus dem erſten das לא zu ergänzen. Das Kri ענוים für ענוים iſt nur aus der falſchen Meinung der Maſorethen hervorgegangen, daß das parallele אביון ein Wort erfordere, was nicht eine ſittliche Qualität bezeichne, ſondern

ſich auf den äußeren Zuſtand beziehe: nach dem Zuſammenhange iſt der Dürftige der arme und verlaſſene Gerechte, und ſind die עניים die leidenden Sanftmüthigen.

In der letzten Str. V. 20. 21 die erneuerte Bitte, von der früheren inſofern verſchieden, als ſie hier aus der Zuſicherung der Erhörung hervorwächſt (der Sänger hält Gott beim Worte), während ſie dort nur auf Grund der allgemeinen Zuverſicht auf Gottes Gnade ausgeſprochen wurde. V. 20. Erhebe dich Herr, nicht ſey ſtark der Menſch, laß die Heiden vor dir gerichtet werden. V. 21. Setze Herr ihnen Schrecken, mögen erfahren die Heiden daß ſie Menſchen. Selah. — Das: nicht ſey ſtark der Menſch (nicht etwa: nicht werde ſtark) macht auf den inneren Widerſpruch aufmerkſam, der in dem gegenwärtigen Zuſtande der Dinge liegt, den Contraſt der Wirklichkeit und der Idee, der gebieteriſch eine Ausgleichung fordert. Daß der Menſch, deſſen Name ſchon Schwachheit iſt (vergl. die Rechtfertigung der Ableitung des אנוש von אנש, ſchwach ſeyn, bei Tholuck, Beitr. z. Spracherkl. S. 61 ff.), ſeine Kraft geltend macht, iſt ein ſo unerträgliches quid pro quo, daß Gott ſich nothwendig erheben muß, um es zu beſeitigen. Der Gebrauch des על erklärt ſich daraus, daß vor dem ſitzenden Richter, vergl. V. 8, die Parteien ſtehen und alſo über ihn hervorragen, vgl. Pſ. 7, 8. — Setze ihnen Schrecken, V. 21, d. h. geſelle ihnen denſelben als Begleiter zu, ſtelle ihn bei ihnen an oder beſtelle ihn für ſie. Das שות mit ל grade ſo in Pſ. 141, 3: ſetze eine Wache meinem Munde. Einjagen oder auflegen kann das שות mit ל nicht bedeuten. Das מורה nehmen Einige in der Bed. Scheermeſſer, in der es Richt. 13, 5 u. a. a. Stellen vorkommt, und überſetzen: lege an ſie das Scheermeſſer. Hiedurch ſoll dann die größte Beſchimpfung bezeichnet werden, weil es im Oriente Sitte iſt, den Bart wachſen zu laſſen und ſchimpflich, keinen Bart zu haben. Allein das שות mit ל kann nicht hei-

ßen: anlegen, und die Redensart hat hier, wo alles Andere ſo einfach iſt, etwas Geſuchtes und Fremdartiges. Man nimmt daher beſſer מוֹרָה nur für eine verſchiedene Schreibart der Randlesart מוֹרָא, Furcht, von יָרֵא. ה tritt häufig an die Stelle von א, weil der Ton zu Ende derſelbe, und die Zahl der Wörter, welche ה zu Ende haben, weit größer iſt, wie derer, welche א. Die Maſorethen haben dann nur, wie ſo oft, für die ſeltenere Form die gebräuchliche geſetzt. Daß das אֱנוֹשׁ ohne weiteres collect. ſtehe, darf man nicht ſagen. Der Singular ſteht mit größerem Nachdrucke als der Plural — ſterblicher, hinfälliger Menſch, nicht Gott. Der Gebrauch des Singular zeigt, daß bei aller numeriſchen und ſonſtigen Verſchiedenheit doch das Weſen daſſelbe bleibt. Die Motive, durch welche in dieſer Str. die Bitte unterſtützt wird, ſind von der größten Kraft und Bedeutung. Wo wir die naturgemäße Ordnung der Dinge geſtört ſehen, da können wir gewiß ſeyn, daß ein Einſchreiten Gottes nahe bevorſteht, da können wir Gott mit Zuverſicht um ein ſolches bitten. Denn Gott muß, ſo wahr er Gott iſt, dafür ſorgen, daß die Plätze nicht gewechſelt werden, der Menſch nicht ſeine Stelle einnehme.

Pſalm 10.

Der Sänger beklagt ſich, daß der Herr ſeine Frommen den Bedrängungen gottvergeſſener, übermüthiger, grauſamer, trügeriſcher Feinde preisgebe, V. 2—11. Er fordert ihn auf, ſeine Hülfe nicht länger den unſchuldig Leidenden zu entziehen und ſich und ſie an ſeinen Verächtern und ihren Drängern zu rächen und hofft zuverſichtlich, daß dieß geſchehen werde, V. 12—15. Er erhält die Zuſicherung der Erhörung, und ſieht mit

dem Auge des Glaubens die Feinde vernichtet, die Sanftmüthigen erlöſt, den Anſtoß, welcher ihm das „warum“ des Anfanges entlockt hatte, beſeitigt, V. 16—18.

Der Pſ. beſteht aus einer großen Str., V. 2—11 (V. 1 ſteht außer der formellen Anordnung) und vier kleinen Strophen, V. 12. 13. — V. 14. — V. 15. 16. — V. 17. 18. Vgl. das Nähere über die formelle Anordnung in den Abhandlungen Th. 4, 2. S. 248 ff.

Obgleich der Pſalm keine Überſchrift hat, ſo macht doch ſchon ſeine Stellung unter den Davidiſchen Pſalmen ſeine Abfaſſung durch David ſehr wahrſcheinlich. Auf jeden Fall entſcheidet für ein frühes Zeitalter die ungewöhnlich gedrängte und ſchwierige Ausdrucksweiſe und der auch von De Wette anerkannte Charakter der Urſprünglichkeit. Für David ſpricht die beinahe wörtliche Übereinſtimmung mehrerer Stellen mit dem in der Überſchrift David beigelegten vorigen Pſalme, vergl. namentlich das eigenthümliche לעתות בצרה, was ſonſt nirgends vorkommt, V. 1 mit Pſ. 9, 10, das קומה יהוה in V. 12 und Pſ. 9, 20, das בל יוסיף עוד לערץ אנוש מן הארץ des Schluſſes, mit dem אל יעז אנוש zum Schluſſe von Pſ. 9 in V. 20, das אברו גוים und das לשפט יתום ודך in V. 16. 18, mit dem ישפטו גוים in Pſ. 9, 20 u. A. Dieſe Ähnlichkeiten, beſonders die erſte, führen nicht bloß auf die Identität des Verf., ſondern auch auf die Gleichzeitigkeit der Abfaſſung. Andere zeigen, daß zwiſchen beiden Pſalmen noch eine nähere Verbindung ſtattgefunden hat, und daß alſo die alten Überſ., welche beide Pſ. zu einem verbinden, wie die LXX und Vulg., dieß nicht ganz ohne Grund thun. Merkwürdig iſt es ſchon, daß dieſer Pſalm nicht, wie doch alle vorhergehenden und nachfolgenden, eine Überſchrift hat. Noch merkwürdiger, daß Pſ. 9 mit א anfängt und Pſ. 10 mit ת ſchließt, ja daß ſich durch beide Pſ. eine gewiſſe, obgleich nicht durchgeführte

alphabet. Anordnung entdecken läßt. Vgl. das Nähere über dieſen Punkt in den Abh. S. 249 ff. Dazu kommt noch die unverkennbare innerliche Beziehung, in der das: „du verbirgſt dich in den Zeiten der Noth" des Anfanges von Pſ. 10 auf das: „der Herr iſt Zufluchtsort in den Zeiten der Noth" in Pſ. 10, 9 ſteht, eine Beziehung, auf welche die Gleichheit des ſonſt ungewöhnlichen Ausdruckes nur als Fingerzeig dient, und durch welche Pſ. 10 ſich als Fortſetzung von Pſ. 9 ankündigt. Auf der andern Seite geht es aber auch nicht an, beide Pſalmen gradezu zu einem zu verbinden. Dagegen ſpricht als äußerer Grund die Trennung in den Handſchriften, die gewiß nicht zufällig iſt, und als innerer, daß beide Pſalmen in ſich vollkommen abgerundet und abgeſchloſſen ſind. Es bleibt alſo nur die Annahme übrig, daß nach der Abſicht des Verf. beide Pſ. ein theilbares und getheiltes Ganzes bilden ſollten, eine Erſcheinung, die wir auch ſonſt wiederfinden, z. B. in dem Verhältniſſe von Pſ. 1 und 2, Pſ. 42 und 43 zu einander, einen Schatz des Troſtes für die Gemeinde Gottes bei den Anfeindungen der Gottloſen. Bei der unverkennbaren großen Ähnlichkeit, die beide Pſ. in Bezug auf den Gegenſtand, die Situation, den Gedankengang und in Einzelnheiten darbieten, findet ſich doch eine dreifache nicht zu überſehende Differenz: 1. Den Ausgangspunkt, das Fundament, auf dem ſich die Bitte erhebt, bildet in Pſ. 9 die Hülfe, die der Herr früher den Seinen gewährt, dagegen dient in Pſ. 10 demſelben Zwecke die ausführliche Schilderung des traurigen und ein göttliches Einſchreiten laut herbeirufenden Zuſtandes der Dinge, des durch ihre Strafloſigkeit genährten Übermuthes der Gottloſen, des Leidens des Gerechten. Dieß iſt als das didaktiſche Moment des Pſ. zu betrachten. Er lehrt, wenn ſich deutlich zeige, daß die Bosheit der Böſen durch ihre Strafloſigkeit wachſe, ſo ſey das göttliche Gericht vor der Thür, ſo könne man zuverſichtlich darum bitten, zuverſichtlich darauf hoffen. Dieſer Parallelismus der

beiden Abſchnitte Pſ. 9, 2—13 und Pſ. 10, 2—11 iſt wichtig für die Beurtheilung des erſteren. Er zeigt, daß der Dank in ihm keine ſelbſtſtändige Bedeutung hat, ſondern die Erinnerung an das, was der Herr gethan, nur die Erfüllung des: αἰτείτω ἐν πίστει μηδὲν διακρινόμενος möglich machen ſoll. 2. In Pſ. 9 führt der Sänger die Gemeinde des Herrn redend ein: „ich will preiſen den Herrn" u. ſ. w., wodurch die ungegründete Annahme Mehrerer hervorgerufen worden, daß er ſich auf perſönliche Verhältniſſe des Sängers beziehe, dagegen redet er hier durchgängig von den Elenden, den Sanftmüthigen u. ſ. w. in der dritten Perſon. — Daß David dieſen Pſ. nicht in Bezug auf eine beſondere Lage ſeines Lebens, ſondern zu dem Ende verfaßt habe, daß das Volk ſich ſeiner zu allen Zeiten der Noth bediene, bemerkt ſchon Kimchi, und hätte man hier, wie auch bei dem vorigen Pſ. dieſe durch den ganzen Inhalt beſtätigte Annahme beibehalten, ſo würde man ſich eine Menge unglücklicher Conjecturen erſpart haben, wie ſie z. B. noch Hitzig verſucht hat, der übrigens die Davidiſche Abfaſſung entſchieden anerkennt. Von einer individuellen Beziehung findet ſich nirgends eine Spur, und grade V. 8—10, die man am liebſten hiſtoriſch deuten möchte, zeigen unverkennbar, daß das Individuelle, wo es vorzukommen ſcheint, der dichteriſchen Individualiſirung angehört. Das: es kommen um die Heiden aus ſeinem Lande, V. 16, zeigt, daß der Pſalm, ebenſo wie der vorige, ſich auf das Verhältniß Iſraels zu heidniſchen Unterdrückern bezieht, von denen es in der Richterperiode und auch noch in den Zeiten Davids, vgl. zu Pſ. 44, viel zu leiden hatte, und mit denen es in den nachdavidiſchen Zeiten fortwährend um ſeine Exiſtenz kämpfte. Die Abfaſſung des Pſ. in der Davidiſchen Zeit erhellt aus der Beſchreibung desjenigen, was Iſrael von dieſen heidniſchen Feinden zu leiden hatte in V. 7 ff., die nur auf die räuberiſchen Nachbarvölker, nicht auf die großen Aſiatiſchen Reiche paßt.

V. 1.

V. 1. Warum, Herr, stehest du ferne, verhüllest in den Zeiten der Noth? — Das warum ist in Fällen, wie der vorliegende, ein Zeugniß lebendigen Glaubens. Nur wer ihn und mit ihm eine feste Überzeugung von Gottes Allmacht und Gerechtigkeit besitzt, wird es als eine Abnormität betrachten, die auf die Dauer unmöglich bestehen kann, daß Gott den leidenden Seinen nicht hilft. Das תעלים richtig Calvin: connives, zu ergänzen: deine Augen. Vollständig kommt die Redensart vor Levit. 20, 4. 1. Sam. 12, 3 und an mehreren anderen Stellen. לעתות בצרה vergl. Ps. 9, 10. Die Annahme, daß das „Zeiten in der Noth" ohne weiteres stehe für Zeiten der Noth, hat den ganzen höchst concisen Charakter des Ps. gegen sich. Daß die Worte nicht bloß in einer äußerlichen, sondern auch in einer innerlichen Beziehung auf Ps. 9, 10 stehen, deuteten wir schon an. Dort hatte der S. aus den früheren Erweisungen Gottes das feste Resultat gewonnen: der Herr ist Zuflucht in Zeiten, da man in Noth. Von diesem Resultate nimmt er hier den Ausgang und fragt Gott, warum seine Handlungen damit im Widerspruche stehen. Das לעתות בצרה ist als mit Anführungszeichen versehen zu denken, und das den Gegensatz gegen das משגב bildende תעלים ist zu betonen.

Auf die einleitende bittende Frage folgt in der ersten Str. die Schilderung des völlig abnormen Zustandes der Dinge, welcher Gott laut zum Einschreiten auffordert, in der ersten Hälfte, V. 2—6, wie der Feind durch seine Strafloſigkeit in seiner Bosheit noch bestärkt wird, wie sein Hochmuth dadurch wächst und er sich Alles für erlaubt hält. — V. 2. Durch den Übermuth des Bösen entbrennt der Elende, werden gefangen durch die Tücke, die jene ausgedacht. V. 3. Denn der Böse rühmt die Begier seiner Seele, und wer einen Gewinn macht segnet verachtet den Herrn. V. 4. Der Böse nach seinem Hochmuthe: nicht unter-

ſuchet er, nicht iſt Gott ſind alle ſeine Anſchläge. V. 5. Es glücken ihm ſeine Wege zu aller Zeit, hoch ſind deine Gerichte hinweg von ihm, alle ſeine Widerſacher er hauchet ſie an. V. 6. Er ſpricht in ſeinem Herzen: ich werde nicht wanken, von Geſchlecht zu Geſchlecht bin ich der nicht im Unglück. — Das דלק, V. 2, hat ſowohl im Hebr. als in den verwandten Dialecten die Bed.: brennen. Hier bezeichnet das Brennen oder Entbrennen bildlich den Zorn, vgl. das כעס, Unmuth, in V. 14, der ſo oft unter dem Bilde des Feuers erſcheint, vgl. z. B. das: „entbrenne nicht wider die Übelthäter" in Pſ. 37, 1, das: „warm ward das Herz in meinem Buſen, bei meinem Nachſinnen entbrannte Feuer" in Pſ. 39, 4, das „brennend ſein Zorn" in Jeſ. 30, 27, das בערים, brennend, für zornig, wüthend, in Ez. 21, 36. Gegen De Wette und Geſenius, nach welchen brennen hier heißen ſoll in Angſt ſeyn, ſpricht, daß die Angſt im Hebr. nie ſo bezeichnet wird, und gegen die Erkl. von Stier, nach dem das דלק die Drangſalshitze bezeichnen ſoll, und von Hitzig, welcher überſetzt: wird verſengt, entſcheidet was ſchon J. H. Michaelis bemerkt: דלק ardorem activum, qualis est in igne, non passivum, qualis in materia, denotat. Die Erkl. von Sachs u. A.: durch den Hochmuth des Böſen verfolgt er den Elenden, paßt nicht ſo gut in den Parallelismus — wie das בגאות רשע dem במזמות זו חשבו, ſo entſpricht das ידלק dem יתפשו —, kann für die Verbindung des דלק in dieſer Bed. mit dem Accuſ. nur die eine St. Klagel. 4, 19 anführen, während ſonſt das דלק nur mit אחרי dieſe Bed. hat, was auch eigentlich nothwendig erforderlich iſt, und wohl nur in den Zeiten der ſchon geſunkenen Sprache ausgelaſſen werden konnte, hinter Jemanden her brennen, für: hitzig verfolgen, und hat auch das Unbehülfliche des Ausdruckes: durch den Hochmuth des Böſen verfolgt er, gegen ſich. Das zweite Glied erklären die meiſten Ausleger: ſie, die Elen-

den, werden ergriffen oder gefangen durch die Plane, welche jene, die Böſen, ausgedacht haben, und dieſe Erkl. iſt auch wegen des Parallelismus und Zuſammenhanges der andern: ſie, die Böſen, mögen ergriffen oder gefangen werden in den Liſten, welche ſie ausgedacht, vorzuziehen, obgleich die letztere ſich auf Parallelſtellen wie Pſ. 7, 14 ff. 9, 16 berufen kann. — Das כי, V. 3, bezeichnet nicht ſowohl das Verhältniß dieſes Verſes zu dem vorigen, als vielmehr das Verhältniß der ganzen Schilderung in V. 3—11 zu V. 2. Die kurzen Andeutungen, die der S. in dieſem V. über die Lage der Dinge gegeben, begründet er durch die weitere Expoſition in V. 3—11. Genau ſo ſteht das כי in Pſ. 9, 5, und auch dieſe Zuſammenſtimmung weiſet auf ein näheres Verhältniß beider Pſ. hin. Das erſte Glied erklären die Ausl. gewöhnlich: denn der Böſe rühmt ſich ſeiner Begier. Allein dieſe Erkl. iſt unzuläſſig, da das הלל nie ſich rühmen, ſtolz ſeyn, bedeutet, am wenigſten Pſ. 56, 5, wo es ja ſein Obj. bei ſich hat, auch nicht Pſ. 44, 9, vergl. z. d. St. Man muß vielmehr überſetzen: der Böſe rühmt die Begierde ſeines Herzens. Das על ſteht dann ganz paſſend als Bezeichnung des Objects, auf welches das Rühmen geht, ſeines Subſtrates. Wenn der Böſe es wagt, die ſchändlichen Gelüſte ſeines Herzens öffentlich anzupreiſen wie etwas, das das Licht nicht zu ſcheuen brauche, ſo iſt dieß der höchſte Grad der Verderbtheit, und zeigt zugleich, wie ſicher er durch ſeine lange Strafloſigkeit geworden, wie traurig die Lage der Elenden, wie für ſie Alles zu fürchten, wie nöthig es daher iſt, daß Gott einſchreite, wie begründet das: „warum" des erſten V. So auch Ewald: „er ſpricht nicht Lob aus über Jahve, wie ſichs gebührte, ſondern über die eigne Luſt, vergl. Hab. 1, 11—16." Das zweite Glied kann ſprachgemäß nur überſetzt werden: wer einen Gewinn macht, ſegnet, verachtet Gott. Das בצע wird richtig von Ven. erklärt: quaestum faciens per fas et nefas. Die ungünſtige Bed. liegt

nicht im Worte ſelbſt, ſondern im Zuſammenhange. Gegenſtand der Klage iſt, daß wer nur einen Gewinn macht, ohne weiteres Gott dafür ſegnet, ohne irgend daran zu denken, ob der Gewinn ein rechtmäßiger iſt oder nicht. Segnet den Herrn. Dadurch wird die höchſte Frechheit bezeichnet. Denn wer irgend ſittliches Gefühl hat, wird nur bei einem rechtmäßigen Gewinn ſprechen: geſegnet ſey der Herr; vergl. Sach. 11, 5, welche St. deutlich zeigt, daß man als das Object des Segnens Gott zu betrachten hat. Damit wird das: er verachtet den Herrn, paſſend verbunden. Ein ſolches Segnen Gottes iſt ja der höchſte Grad ſeiner Verachtung. Denn, wie Calvin bemerkt: wer glaubt, daß Gott Richter ſeyn werde, dem wird ein Schrecken entgegengeworfen, daß er nicht wagt, ſeine Seele (richtiger: Gott) zu ſegnen, während er ein böſes Gewiſſen hat. Daß aus dem: er ſegnet den Herrn, nicht geſchloſſen werden kann, daß der Pſ. ſich auf einheimiſche Böſewichter bezieht, zeigt die ſchon angeführte Parallelſt. Sach. 11, 5, deren Nichtbeachtung eine Haupturſache des herrſchenden Mißverſtändniſſes dieſer Worte iſt. Es iſt dort die Rede von der Schlachtheerde, „deren Käufer ſie tödten und ſich nicht verſchulden und deren Verkäufer ſprechen: geprieſen ſey der Herr und ich bereichere mich.“ Unter den Käufern und Verkäufern ſind dort die auswärtigen Unterdrücker zu verſtehen. Vgl. Chriſtol. Th. 2. S. 222. Mit dem Segnen und Preiſen des Herrn für den Gewinn iſt es hier ſo ernſt nicht zu nehmen — es geſchieht halb im Scherze — und dann waren auch Heiden geneigt, Jehovah an den Vortheilen, die ſie über ſein Volk erhielten, einen gewiſſen Antheil zuzugeſtehen; vergl. z. B. Jerem. 50, 7. 40, 2. 3. Jeſ. 36, 10. Ganz anders erkl. nach dem Vorgange mehrerer anderer Ausl. De Wette, dem wieder Maurer u. A. folgen: der Räuber läſtert, verachtet Gott. Wollte man dieſer Erkl. folgen, ſo dürfte man jedenfalls das בֵּרַךְ nicht in der Bed. läſtern nehmen, die es nie hat, ſondern in der

Bed. entsagen, ein Lebewohl sagen, daraus entstanden, daß man beim Abschiede zu segnen pflegte. Daß die Bed. lästern nicht stattfinde und nicht stattfinden könne, hat Schultens zu Hiob S. 12 nachgewiesen. Vgl. noch Beitr. Th. 2. S. 131, wo gezeigt wird, daß d. Bed. in der Hauptst., auf die man sich beruft, 1. Kön. 21, 10 nicht stattfindet. Auch dürfte man nicht dem בצע die Bed. Räuber aufdringen, die nicht etwa dadurch gerechtfertigt wird, daß Hab. 2, 9 ein Räuber בּוֹצֵעַ heißt — denn was könnte man dann nicht alles beweisen! — sondern man müßte es in der allein gesicherten Bed.: der Gewinnende, nehmen, die auch Hab. 2, 9 ganz offenbar stattfindet: בֹּצֵעַ בָּצַע רָע, wer einen bösen Gewinn gewinnt, wo nicht allein die Bed. Räuber unpassend ist, sondern auch die von Andern hier angenommene Bed.: der Gierige, der Geizige. Also: wer nur immer einen Gewinn macht, entsagt dem Herrn, verachtet ihn. Die Verba נאץ und ברך würden dann eine Steigerung enthalten. Allein auch gegen die so modificirte Erkl. spricht, daß durch sie der so deutliche und nachdrückliche Gegensatz des Segnens und des Verachtens, die Bezeichnung des höchsten Grades der Frechheit durch das Zusammenfallen dieser grellen Gegensätze, vernichtet wird, wozu noch kommt, daß das ברך schon wegen des Parallelismus mit הלל rühmen, kaum anders als in der Bed. segnen genommen werden kann: das Rühmen der Begierde seiner Seele und das Segnen Gottes wegen unrechtmäßigen Gewinnes hängen eng zusammen. Willkührlich ist auch die nach dem Vorgange von Venema von Stier u. A. vorgetragene Erkl. des ברך durch: er segnet sich. An der vergl. St. Deut. 29, 18 steht das Hithpael. ברך ist, ebenso wie הלל, ohne Ausnahme transitiv. Wir wiederholen, daß alle diese falschen Erkl. schon durch die Parallelst. des Sacharja beseitigt werden. — Die Höhe der Nase, V. 4, ist malerische Bezeichnung des Hochmuthes. Mehrere erkl. das erste Gl.: der Böse nach seinem

Hochmuthe kümmert ſich nicht. Bei dem ירש ergänzen ſie entweder Gott: non quaerit oder non curat deum, oder ſie faſſen das Verbum ganz allgemein; in ſeinem Gemüthe ſetzt ſich der Böſe über Alles hinweg: Recht und Unrecht ſind ihm gleich; er kennt kein anderes Geſetz als ſeine Begierde. „Das Princip des Rechthandelns im ganzen Leben — bemerkt Calvin — iſt die Unterſuchung, indem wir nämlich nicht blindlings uns hinreißen laſſen, wohin unſer eigner Geiſt und der Drang unſers verkehrten Fleiſches uns ziehen. Der Trieb zu unterſuchen aber entſteht aus der Beſcheidenheit, indem wir, wie es billig iſt, uns Gott zum Richter und Leiter vorſetzen.“ Andere aber nehmen das בל ירש als Worte des Frevlers: der Böſe nach ſeinem Hochmuthe (ſpricht): nicht unterſuchet oder nicht ahndet er (Gott), und dieſe Erkl., die bei der äußerſt conciſen Ausdrucksweiſe des Pſ. keine Schwierigkeit hat, wird als die richtige erwieſen durch die Vergl. von V. 13: warum verachtet der Böſe Gott, ſpricht in ſeinem Herzen: du ahndeſt nicht, לא תדרש, eine Parallelſtelle, die um ſo entſcheidender iſt, da V. 13 offenbar den Inhalt von V. 3 und 4 wieder aufnimmt. In V. 3 und 4 die Darlegung der Thatſache, er verachtet Gott, er ſpricht: du ahndeſt nicht, in V. 13 die Hinweiſung auf das Abnorme derſelben, die Nothwendigkeit ihrer Beſeitigung: warum verachtet, warum ſpricht er. Man vergl. auch das דרש רמים in Pſ. 9, 13, wo דרש ebenfalls heißt: unterſuchen, ahnden. Mit Recht wird hier die Läugnung der Vorſehung als Product des Hochmuthes bezeichnet. Der Böſe will ſelbſt Gott ſeyn, darum ertödtet er das Bewußtſeyn um den Gott im Himmel. Nicht iſt Gott, ſind alle ſeine Anſchläge, ſie ſind eine fortlaufende practiſche Gottesläugnung. Denn hätten ſie die lebendige Überzeugung von dem Daſeyn eines lebendigen Gottes, ſo würde die Furcht vor dem Gerichte ſie zurückſchrecken. Ob ſie einen kalten und todten Begriff von Gott oder gar auch

von ſeiner Vorſehung haben, iſt dabei ganz gleichgültig. Ven.: consilia et molimina eorum talia erant, ut dei abnegationem ipso facto involvant, et si ex iis de ipsorum fide esset colligendum, eos deum abnegare, concludi deberet. Quo sensu illi, quid deum ore profitentur eum operibus abnegare dicuntur Tit. 1. Das מזמה nehmen wir hier nach dem in den Pſ. gewöhnlichen Sprachgebrauche von gottloſen Anſchlägen, um ſo mehr, da es in derſ. noch in V. 2 vorgekommen. Der Sinn wird geſchwächt, wenn man mit Andern erkl.: es iſt kein Gott, ſind alle ſeine Gedanken. Dieſe Erklärung iſt auch deshalb unzuläſſig, weil nach ihr dem Böſen theoretiſche Gottesläugnung beigelegt würde, gegen das erſte Glied, V. 3, V. 11 und V. 13. Das אין אלהים wollen Einige, um dieſem Grunde zu entgehen, gegen den Sprachgebrauch erkl. durch: Gott iſt nichts, Gott vermag nichts. Das אין negirt ſtets die Exiſtenz, nicht die Quiddität. Vergl. Chriſtol. Th. 2. S. 474 ff. Hupfeld, Hitzig und De Wette (4. Aufl.) nehmen das רשע abſol. und beide Sätze als ſeine Gedanken: „der Böſe, nach ſeinem Hochmuthe, er rächt nicht, Gott iſt nicht, ſind alle ſeine Gedanken.“ Allein dieſe den Parallelismus aufhebende Auffaſſung beruht auf der ſchon als falſch erwieſenen Auffaſſung des מזמותיו. Wird dieß von den Anſchlägen verſtanden, ſo kann es nicht auf das בל ידרש bezogen werden. Denn die Läugnung der Vorſehung iſt nach V. 11 und 13 theoretiſcher Satz des Böſen. — Es glücken ihm ſeine Wege, V. 5. Das Verb. חול kommt in ähnlicher Bed. vor Hiob 20, 21 und für dieſelbe ſpricht auch das Derivatum חיל Stärke. Gegen den Parallelismus nehmen einige Ausl. das חיל in der unerwieſenen Bed. krumm ſeyn und überſetzen: krumm ſind ſeine Wege zu aller Zeit. Das Verhältniß der beiden folgenden Glieder zu dieſem erſten hat ſchon Ven. ganz richtig bezeichnet: reliqua duo membra obstacula felicitatis e medio removent, quorum alterum dei judicia

alterum hostium conatus sunt. Eine Höhe sind deine Gerichte von ihm hinweg, d. h. deine Strafgerichte sind so weit von ihm entfernt, daß sie ihn nimmer erreichen. Dieß kann nun doppelt aufgefaßt werden, entweder als fortgesetzte Schilderung des Glückes und der Strafloſigkeit des Gottloſen, wodurch seine in V. 6 geschilderte übermüthige Sicherheit entstanden ist, oder als Schilderung dieſer übermüthigen Sicherheit selbst, als Folge des: „es glücken ihm seine Wege.“ Der letzteren Erkl. folgt Calvin: „weil ihnen beſtändiges Glück fließt, so denken sie, Gott sey ihnen verpflichtet. So geschieht es, daß sie seine Gerichte weit von sich treiben.“ Allein da die Beziehung auf die Gedanken des Bösen mit keiner Sylbe angedeutet wird, und da das vorhergehende: es glücken ihm seine Wege, sich nicht auf die Einbildung, sondern auf die Wirklichkeit bezieht, so könnte diese Auffaſſung nur dann als zuläſſig betrachtet werden, wenn diese Gründe durch die unläugbare Beziehung des letzten Gliedes auf die übermüthige Sicherheit des Bösen aufgewogen würden. Dieß ist nun aber keinesweges der Fall. Auch das letzte Glied bezieht sich nicht auf die Gedanken, sondern auf das wirkliche Loos des Bösen. Diese Auffaſſung hat nach dem Vorhergehenden schon das Vorurtheil für sich, und die Erklärung: alle seine Gegner, er haucht sie an, d. h. er bläst sie mit leichter Mühe hinweg, er darf sie nur anhauchen, so verschwinden sie, ist die natürlichste; vergl. Jes. 40, 24: „er bläst sie an, נשף בהם, und sie verwelken,“ und das: cujus tu legiones difflavisti spiritu quasi ventus folia des Plautus in dem mil. glor. 1, 1, 17. Die Erkl. des: er haucht sie an, von einem gewiſſen Blaſen, durch das sich der Übermuth äußern soll, hat das gegen sich, daß ein solches Blaſen im A. T. nie vorkommt. In Mal. 1, 13, worauf man sich beruft, ist das הפיח, aushauchen machen, nach Vergl. von Hiob 31, 39 f. v. a. das Lebenslicht ausblaſen, die Seele rauben, vernichten. So beziehen sich also alle drei Glieder auf

das äußere Loos des Böſen, und erſt der folgende Vers legt den Eindruck dar, den ſein Glück und ſeine Strafloſigkeit auf ſeine Stimmung macht. — Aus dem Glücke wächſt die Sicherheit hervor, V. 6. Das „von Geſchlecht zu Geſchlecht" erklärt ſich daraus, daß der Gottloſe eine ideelle Perſon iſt. Das בְּרַע, im Böſen, für im Unglücke, ebenſo in Ex. 5, 19. Das אֲשֶׁר ſteht mit beſonderem Nachdrucke, nicht etwa wie es auf den erſten Anblick ſcheinen möchte, ganz überflüſſig. Er iſt der Mann, der jedem Unglücke trotzt, dem Gott nichts anhaben kann, wenn er auch wollte. Grade ſo ſteht das אֲשֶׁר z. B. Jeſ. 8, 20: wenn ſie nicht alſo reden werden, ſo ſind ſie die, denen kein Morgenroth, אֲשֶׁר אֵין לוֹ שָׁחַר. Calvin ſtellt hier auf ſchöne Weiſe die aus dem Glauben hervorgehende Zuverſicht der Frommen und die falſche Sicherheit der Gottloſen einander gegenüber. Er ſagt u. A.: „Es ſagt der Gottloſe: ich werde nicht bewegt werden oder nicht wanken immerfort, weil er nämlich glaubt, daß ſeine Kraft ſtark genug ſey, um alle Anfälle auszuhalten. Es ſagt der Gläubige: wenn es mir auch begegnen ſollte zu wanken, ja zu fallen und in die Tiefe verſenkt zu werden, ſo wird doch der Ruin nicht vernichtend ſeyn, weil Gott ſeine Hand unterhalten wird."

In der zweiten Hälfte der erſten Str., V. 7—11, ſchildert d. S. eingehend die Frevel der Unterdrücker, von ihren Worten anfangend, V. 7, und dann zu ihren Thaten übergehend, V. 8—10, zum Schluſſe, V. 11, zu dem Gedanken der erſten Hälfte zurückkehrend, daß ihre Strafloſigkeit ihnen zur Verhärtung diene. — V. 7. Von Verwünſchung iſt ſein Mund voll und von Trug und Bedrückung, unter ſeiner Zunge iſt Leid und Unrecht. V. 8. Er liegt in dem Hinterhalte der Dörfer, in Schlupfwinkeln tödtet er den Unſchuldigen, ſeine Augen ſpähen nach dem Ohnmächtigen. V. 9. Er lauert im Schlupfwinkel wie der Löwe in

ſeinem Lager, lauert zu erhaſchen den Elenden, erhaſchet den Elenden ihn ziehend mit ſeinem Netze. V. 10. Und zermalmt ſinkt er nieder, und es fallen durch ſeine Starken die Ohnmächtigen. V. 11. Er ſpricht in ſeinem Herzen: Gott vergißt, verbirgt ſein Antlitz, ſchauet nicht ewig. — In V. 7 behauptet das אלה ſeine gewöhnliche Bedeutung. Der Umſtand aber, daß das אלה in einer Schilderung vorkommt, die ſich nur auf das Verhältniß zum Nächſten bezieht, und die Zuſammenſtellung mit Trug und Bedrückung, zeigt, daß hier von Verwünſchungen die Rede iſt, die der Böſe über ſich ausſpricht, damit ihm ſein Trug gelinge, zur Bekräftigung der Meineide, wodurch er ſeinen Nächſten um Hab und Gut zu bringen ſucht. Im Vordergrunde ſind Meineid und Trug, falſche Friedensverſicherungen und Liebesbetheurungen, im Hintergrunde Gewaltthat und Bedrückung. Durch die erſteren macht er die Armen wehrlos, und dann bricht er mit den letzteren hervor. In Pſ. 59, 13 wird das אלה, wie hier mit מרמה, mit כחש, Lüge, verbunden. Gegen den Zuſammenhang erklärt Stier das אלה von Verwünſchungen, Fluchen und Läſtern, ſowohl gegen Gott als gegen Menſchen. מלא nicht Adj., ſondern Verb. מרמות geben die LXX durch πικρία, Bitterkeit, indem ſie wahrſcheinlich das Wort mit מרות, von מרר, verwechſelten. עמל nie activ Unglück, das man über Andere bringt, ſondern hier, wie immer, Unglück, das Andere erleiden. און heißt hier, wie immer, Unrecht. Das Leid, das Product des Unrechtes, iſt in und mit dieſem unter der Zunge, vergl. die Erörterungen über beide Wörter in meiner Schrift über Bileam S. 112 ff. In dem Ausdrucke „unter ſeiner Zunge" ſoll nach Mehreren die Metapher hergenommen ſeyn von dem Schlangengifte, was unter den Zähnen verborgen iſt und von dort ausgeſpritzt wird, wie es Pſ. 140, 4 heiße: Otterngift iſt unter ihren Lippen. Allein der Parallelismus mit dem Munde ſpricht für die näher liegende

Erklärung Anderer, wonach die Zunge hier als Werkzeug des Redens genannt werden ſoll. Daß der Sänger nicht wie an andern Stellen auf der Zunge, ſondern unter der Zunge ſagt, geſchieht, weil er ſich unter ihrer Zunge eine ganze Niederlage von Elend und Unrecht denkt, aus der dann zu gelegener Zeit Einzelnes hervorgeholt und auf die Zunge gelegt wird. Dieß entſpricht vollkommen dem: ſein Mund iſt voll, im erſten Gliede. Ihr Mund iſt gleichſam ein Magazin von Leid und Bosheit. Gegen die Annahme einer Beziehung auf das Schlangengift ſpricht auch Pſ. 66, 17, wo das: unter der Zunge, ebenfalls von Worten, und zwar von guten vorkommt: „zu ihm rief ich mit meinem Munde, und Lobgeſang war unter meiner Zunge.“ — In V. 8 wendet ſich d. S. in der Darlegung des Gedankens, wenn Gott helfen wolle, ſey jetzt die rechte Zeit, da die Frechheit der Böſen aufs Äußerſte geſtiegen, von den Worten zu den Thaten. Er ſchildert ſie als Raubmörder, welche dem wehrloſen Wanderer auflauern um ihn zu verderben, nach Weiſe der räuberiſchen Völker, von denen Iſrael umgeben war, und in Einklang mit der Schilderung in dem Liede der Deborah in Richt. 5. Mehrere wollen dieſe Schilderung bildlich auffaſſen: die Böſen ſollen mit Räubern verglichen werden. Allein zu dieſer Annahme iſt eben ſo wenig Grund vorhanden, wie zu der andern, daß hier eine Beziehung auf ſpecielle hiſtoriſche Verhältniſſe ſtattfinde. Die Schilderung iſt keine bildliche, aber eine individualiſirende, und der einzelne hier hervorgehobene Modus des Bethätigens der heidniſchen Bosheit kommt der Sache nach nicht mehr in Betracht, wie alle übrigen. Er liegt in dem Hinterhalte der Dörfer, d. h. an verborgenen Stellen, im Dickicht, in der Nähe von Ortſchaften lauern ſie den friedlichen Bewohnern derſelben auf, um ſie plötzlich zu überfallen und zu tödten oder zu plündern. Das Verbum אָרַב wird vorzugsweiſe von den Löwen gebraucht, welche in ihrem Lager auf der Lauer liegen, vergl.

V. 9, dann auch von Menſchen. In Schlupfwinkeln tödtet er den Unſchuldigen. Das מִסְתָּר wird vorzugsweiſe von verſteckten Plätzen gebraucht, die zu Nachſtellungen geſchickt ſind. So von den Höhlen der Löwen, wo ſie im Hinterhalte liegen Pſ. 17, 12. Thren. 3, 10. Das סָתַר bedeutet eig. nur verbergen, nichts Anderes. Die Bed. auflauern, wie ſie hier und Prov. 1, 11. 18 vorkommt, entſteht nur durch allmählige Auslaſſung des Objectes, wie ſo oft in Hiph., nämlich des Hinterhaltes der Nachſtellungen, der Schlingen. Dieſe Auslaſſung muß aber ſo gangbar geweſen ſeyn, daß das Verbum allmählig gradezu die Bed. des Auflauerns annahm. Denn hier geht es wegen der Verbindung mit den Augen gar nicht mehr an, das Object hinzuzudenken. Das חֵלְכָּה wird ſehr verſchieden erklärt. Die Maſorethen wollen, daß es zuſammengeſetzt ſey aus dem defectiv geſchriebenen Worte חַיִל Heer, und aus dem Suff. ךָ mit angehängtem ה. Indem ſie alſo glaubten, daß die erſte Sylbe urſprünglich plene geſchrieben ſeyn ſollte, haben ſie derſelben den Vocal Zere gegeben, da ſonſt in einer zuſammengeſetzten Sylbe immer ein kurzer Vocal ſtehen muß, ſo daß die Vocale, als der Maſorethiſchen Deutung gemäß geſetzt, gar nicht in Betracht kommen. Dieſe Erkl. des Wortes, der mehrere Ausl. folgen, iſt ohne Zweifel falſch und gibt keinen paſſenden Sinn. Eben ſo falſch iſt eine andere Erkl., die von Schröder, ad Ps. dec. p. 180—88, der die meiſten neueren Ausl. folgen. Nach ihr wird das Wort abgeleitet von dem Arab. حلك ſchwarz ſeyn, was im übertragenen Sinne unglücklich ſeyn bedeuten ſoll. Bedenklich iſt es ſchon, eine ſonſt im Hebräiſchen gar nicht vorkommende Wurzel ohne weiteres in daſſelbe zu übertragen, und zwar in einer Bedeutung, in der dieſelbe im Arab. nicht vorkommt; nur in den Derivatis findet ſich dort von ihr eine ſchwache Spur. Der Hauptgrund dagegen aber iſt, daß das ה nicht, wie von Einigen geſchieht, als Bildungsbuchſtabe, oder wie von An-

dern als parag. aufgefaßt werden kann, da der V. 10 vorkommende Plural חלכאים, wo das ה mit א vertauſcht wird, es als radical erweiſt. Man muß vielmehr das חלכה als ein quadriliterum compositum nehmen und zwar aus den beiden im Hebr. vorkommenden Wurzeln חלה ſchwach, krank ſeyn und כאה moerore affectus, afflictus fuit. Vergl. Pſ. 109, 16. Ez. 13, 22. Der Singul. iſt dann חַלְכָּה, der Plur. חַלְכָאִים zu punktiren. Es fehlt nicht an Beiſpielen ähnlicher Compoſita, vergl. Chriſtol. Th. 2. S. 98. Es erklärt ſich dann leicht die doppelte Form mit ה und mit א, weil beide Buchſtaben eigentlich zur Wurzel gehörten, und es freiſtand, ſie auf die eine oder die andere Weiſe abzukürzen. Es erklärt ſich dann auch, wie die Maſorethen darauf geriethen, das Wort als Doppelwort zu betrachten. V. 10 faſſen ſie ſogar den einen Beſtandtheil des Wortes ganz richtig auf. Sie nehmen dort das חלכאים als agmen afflictorum und leiten alſo das כאים von dem Verbo כאה ab. Zu dieſer Erklärung ſtimmt auch vortrefflich die Überſ. der LXX, des Syr., Chald. durch „Arme," des Aquila und Symm. durch „Schwache." Was aber die Hauptſache iſt, dieſe Erkl. paßt vortrefflich zu demjenigen, was der Pſalm ſelbſt in Bezug auf die Bedeutung des חלכה an die Hand gibt. Es kommen hier 1. die anderweitigen Bezeichnungen derjenigen, welche hier חלכה genannt werden, in dem Pſ. in Betracht. In Bezug auf dieſe bemerkt Guſſet: semel (bis, 14. 18) vocantur nomine יתום, semel nomine נקי, alias quoque nomine עני. — At merito עני praeferemus, quia multoties in eodem sermone occurrit, tanquam proprium orationis subjectum et cujus ideam ac notionem autor sibi frequentius objiceret. 2. Einen wichtigen Beitrag zur Erklärung gibt V. 10, wo das חלכאים den Gegenſatz bildet gegen עצמים, die Starken. In dem חלכאים nun nach der gegebenen Deutung ſind beide Begriffe, der des traurigen, elenden Zuſtandes (כאה) und der der

Schwäche (חלה) vereinigt, während der letztere nach der Ableitung von חלך ganz fehlt. Übrigens hat ohne Zweifel der Verf. dieß sonst nie vorkommende Wort selbst gebildet und es absichtlich zu einer Art von Räthsel hingestellt. — Das Suff. in במשכו, V. 9, bezieht sich auf den Elenden; vgl. das בחבלי אדם אמשכם, funibus humanis eos attraxi, Hos. 11, 4. Andere beziehen es auf den Gottlosen und übersetzen: indem er sein Netz anzieht oder zuzieht; vergl. das משך mit ב in der Bed. anziehen in 1. Kön. 22, 34. Der Sänger, welcher im ersten Gliede den Räuber mit dem Löwen verglichen hatte, läßt dieß Bild hier fallen und stellt den bösen heidnischen Raubmörder unter dem Bilde eines Jägers dar, der dem sorglosen Wild die Schlinge um den Hals wirft; vergl. Ps. 35, 7. 57, 7. Der Gedanke, welcher der bildlichen Darstellung zu Grunde liegt, ist der, daß die Gottlosen mit der offenen Gewalt immer die List verbinden, und daß also die armen Diener Gottes auf jede Weise elend werden müssen, wenn nicht der Herr sie errettet. — In dem ersten Worte von V. 10 findet sich eine doppelte Lesart. Die Texteslesart, welche וְדַכָּה ausgesprochen werden muß, ist ein Adj. verb., gebildet von דכה=דכך, die Randlesart, welche יְדֻכָּה ausgesprochen werden muß, und deren Vocale wie gewöhnlich im Texte stehen, ist Fut. in Kal von דכה. Die Texteslesart ist wie immer, wenn nicht ein zwingender Grund für das Gegentheil vorhanden ist, der Randlesart vorzuziehen. Der Unglückliche wird dargestellt unter dem Bilde eines Wildes, welches von dem Netze umgarnt zu Boden fällt. Die Zermalmung ist bildlich zu nehmen und bezieht sich auf das durch die Umstrickung herbeigeführte völlige Unvermögen, die Kräfte zu gebrauchen und sich zu rühren; vergl. Ps. 51, 10. 19. Zu dem ישח ist das: „er hat gekrümmt meine Seele" im Ps. 57, 7 zu vergl. עצומים bedeutet an allen Stellen, wo es im A. T. vorkommt, die Starken, daher alle diejenigen Erkl. von vorn-

herein zu verwerfen, die dem Worte eine andere Bedeutung geben wollen, von denjenigen an, die ihm aus dem Arabiſchen eine fremdartige Bed. andichten wollen, bis zu denjenigen, die es als Abſtr. in der Bed. Stärke nehmen. Das Suff. in עצומיו bezieht ſich auf den רשע als ideelle Perſon. Das: ſeine Starken ſteht dem חלכאים entgegen und zeigt, wie dieſe in ihrer Ohnmacht und Hülfloſigkeit eine leichte Beute für ſo mächtige Feinde werden müſſen. Der Sache nach iſt das: durch ſeine Starken ſ. v. a. durch ſie, die Starken. Die Individuen werden als dem perſonificirten Begriff angehörig dargeſtellt. Etwas anders erklärt Calvin. Nach ihm wird das Bild von dem Löwen hier fortgeſetzt, ſeine Klauen und Zähne werden als ſtarke Krieger perſonificirt. Dieſe Annahme, obgleich verwerflich, da der S. das Bild vom Löwen längſt aufgegeben, iſt doch noch zuläſſiger, als die einiger neueren Ausl., daß das עצומים gradezu ſtarke Glieder bedeute, wobei auch der offenbare Gegenſatz zwiſchen עצומים und חלכאים, welcher erfordert, daß auch das עצומים ſeiner beſtändigen Bed. gemäß Bezeichnung von Perſonen ſey, geſchwächt wird. Die Verbindung des Verbi im Sing. mit dem Nomen im Plural iſt immer dann erlaubt, wenn das Verb. voranſteht, indem der Redende dann noch nicht an die beſtimmten Perſonen, ihre Zahl oder ihr Geſchlecht denkt, Ew. Hier lag der Gebrauch des Sing. um ſo näher, da im erſten Gliede noch von dem Elenden die Rede geweſen. — In V. 11 kommt der Sänger wieder auf die Quelle der Frechheit der Gottloſen zurück, ihren durch ihre bisherige Strafloſigkeit genährten Wahn, daß Gottes Vorſehung nicht über die menſchlichen Dinge walte. Er hebt grade dieß ſo hervor, weil es für Gott das wirkſamſte Motiv ſeyn mußte, einzuſchreiten, und ſomit die beſte Vorbereitung iſt zu der gleich nachfolgenden Bitte. Gott vergißt, nämlich meine Schandthaten ſowohl wie das Leiden der Unglücklichen, ihm iſt Alles gleich, was auf Erden

geſchieht, er kümmert ſich nicht darum. Er verbirgt ſein Angeſicht, um nicht durch den Anblick der Verwirrung auf Erden in ſeiner Ruhe geſtört zu werden.

V. 12. 13. — V. 12. Stehe auf Herr, erhebe Gott deine Hand, vergiß nicht die Elenden. V. 13. Warum verachtet der Böſe Gott, ſpricht in ſeinem Herzen: du ahndeſt nicht? — Es beginnt hier die Bitte, die aus der vor Gott ausgeſprochenen Klage von ſelbſt hervorwächſt, eigentlich ſchon in ihr enthalten iſt. Da das Sichtbare ſo gar keine Spuren von Gottes Gerechtigkeit und Vorſehung darbietet, ja dagegen zu ſtreiten ſcheint, ſo iſt es dem Sänger nach der Schwäche der menſchlichen Natur nicht anders, als ruhe Gott, als kümmere er ſich nicht um die irdiſchen Dinge, als habe er die Seinen vergeſſen. Aber während der Gottloſe dieſen aus ſeiner Verworfenheit entſtandenen Irrthum gefliſſentlich nährt und hegt, kämpft der Gläubige gegen den nur aus Anfechtung entſprungenen, und bittet den Herrn, ihm dadurch zum Siege in dieſem Kampfe zu verhelfen und zugleich des Gottloſen Wahn dadurch zu zerſtören, daß er ſich in ſeiner Gerechtigkeit und Vergeltung zu erkennen gibt. Das Erheben der Hand wird von demjenigen ausgeſagt, der, nachdem er geruht und die Hände in den Schooß gelegt hat, ſich erhebt und zur Arbeit anſchickt. Das: vergiß nicht, bezieht ſich auf das: Gott vergißt, des Böſen, in V. 11. Über die verſchiedenen Lesarten עניים und ענוים vergl. zu Pſ. 9, 13. Auch hier iſt die Randlesart ענוים dadurch herbeigeführt worden, daß man meinte, es ſey eine ſittliche Qualität erforderlich. — Warum verachtet der Böſe Gott? V. 13. Warum läſſeſt du es zu, daß er dich ungeſtraft verachte? Warum ſpricht er, darf er ſprechen: du ahndeſt nicht, eigentl. du unterſucheſt nicht. Dieß fällt bei Gott mit dem Beſtrafen zuſammen. Denn unterſucht Gott das Thun der Menſchen, ſo folgt daraus, da er der Gerechte iſt,

noth-

nothwendig, daß er auch vergilt. Der Übergang von der dritten Person zur zweiten gibt der Rede mehr Nachdruck. Er sagt es gleichsam Gott ins Angesicht. Doch kann man auch das לֹא תִדְרֹשׁ als oratio obliqua nehmen, = daß du nicht ahndest, und diese Auffassung ist wohl vorzuziehen. Calvin: Obgleich es überflüssig ist, Gott Gründe vorzubringen, um ihn dadurch zu überreden, so erlaubt er uns doch, im Gebete mit ihm vertraulich zu handeln, nicht anders wie ein Sohn einen irdischen Vater anredet; denn man muß den Zweck des Gebetes immer vor Augen halten, daß nämlich Gott Zeuge aller unserer Empfindungen sey, nicht als ob sie ihm sonst verborgen wären, sondern weil, wenn wir unser Herz vor ihm ausschütten, unsere Sorgen erleichtert werden und die Zuversicht der Erhörung wächst; also erhebt sich hier David zur Hoffnung, indem er sich vorstellt, wie widersinnig es sey, daß Gott ungestraft von den Gottlosen verachtet werde. Der Vers steht übrigens in enger Beziehung auf den ersten Theil, V. 3 und 4. Dort war die Thatsache hingestellt, hier wird auf das Widersinnige, Grundlose derselben, und somit auf die Nothwendigkeit der Reaction der Idee gegen die Wirklichkeit hingewiesen.

V. 14. Du hast gesehen; denn du schaust Leid und Entrüstung, daß du sie gebest in deine Hand. Dir stellt der Elende anheim, der Waise bist du Helfer. — Der Sänger erhebt sich hier zu der glaubensvollen Zuversicht, daß der Herr den in V. 11 ausgesprochenen Wahn der Gottlosen, daß er sich um die irdischen Dinge überhaupt und speciell um ihre Frevel nicht bekümmere, zu Schanden werden lasse, daß er ihre Schandthaten und der Frommen Leiden sehe und dem gemäß handeln werde. Der S. spricht hier seine Zuversicht in der Form eines Schlusses a genere ad speciem aus. Gott ist überhaupt der Allwissende, der Gerechte, der treue Helfer der Seinen, folglich wird er und muß sich auch hier also beweisen.

Dieſer Schluß a genere ad speciem iſt unter allen Aufgaben die ſchwerſte und eine nur durch den kräftigſten Beiſtand Gottes zu löſende. Daß alle menſchlichen Dinge unter Gottes Vorſehung ſtehen, iſt nicht ſo ſchwer in ſeine Überzeugung aufzunehmen, aber jede einzelne Bedrängniß hiernach zu beurtheilen, dieſe Lehre auf ſie anzuwenden, wenn das Fleiſch gradezu das Gegentheil empfindet, wenn Gott bloß ein müßiger Zuſchauer unſeres Elendes zu ſeyn ſcheint, das iſt etwas, was nur der Wiedergeborne zu leiſten vermag, und doch kann von einem lebendigen Glauben an die göttliche Vorſehung nur da die Rede ſeyn, wo dieß geſchieht. Daſſelbe gilt auch in Bezug auf die Lehre von der Verſöhnung. Anzunehmen, daß Chriſtus für die Sünden der ganzen Welt geſtorben ſey, iſt nicht ſo gar ſchwer. Aber anzunehmen mit feſtem Glauben, daß er ſpeciell für unſere Sünden geſtorben ſey, wenn Sünde und Satan laut das Gegentheil ſchreien, liegt außerhalb des Bereiches der menſchlichen Kraft. Das Object des ראיתה, was ſich auf das בל ראה לנצח in V. 11 bezieht, iſt der einzelne Fall, dasjenige, in Bezug worauf der Gottloſe ausgeſprochen, Gott unterſuche nicht. Das תביט dagegen bezieht ſich auf das Allgemeine. Erkennt man dieß, ſo zeigt ſich das כי als part. ration. als ganz paſſend, und man hat gar nicht nöthig, ihm mit mehreren Ausl. fremdartige Bedeutungen, wie ja, ja gewiß, anzudichten. Damit ſtimmt auch der Gebrauch zuerſt des Präteriti, dann des Futuri überein. Du haſt geſehen, denn du pflegſt zu ſchauen. Wäre das Letztere nicht, ſo wäre die Annahme des Erſteren eine völlig grundloſe. Denn Gott thut nichts, was nicht in ſeinem Weſen begründet liegt, und was in ſeinem Weſen begründet liegt, muß regelmäßig geſchehen. Iſt aber das Letztere, ſo iſt es unvernünftig, das Erſtere nicht anzunehmen. Denn dieß heißt behaupten, daß Gott ſich ſelbſt verläugne, daß er nicht Gott ſey. Das Verb. כעס heißt immer zürnen, das Nom. כעס ohne Ausnahme Zorn, Entrüſtung,

und die Bed. Gram, Jammer, die ihm die Ausl. hier und an einigen andern Stellen geben, iſt ihm bloß aus dem Zuſammenhange angedichtet. Hier iſt es die Entrüſtung über die widerrechtlichen Anfeindungen der Gottloſen, der gerechte Zorn, die ſubjective Empfindung, welche durch das Leiden, עמל, hervorgerufen wird; vergl. 1. Sam. 1, 6, wo ſich zugleich ein Beiſpiel findet, wie Gott dieſe Entrüſtung in ſeine Hand nimmt, wenn er ſie auch augenblicklich zu vergeſſen ſcheint; das: „der Elende entbrennt“ in V. 2, und die für die Bedeutung von כעס in Verbindung mit Wörtern, welche Unglück bezeichnen, wichtige Stelle Hiob 6, 2. In dem: ſie zu geben in deine Hand, ſoll das Bild nach Mehreren von denjenigen hergenommen ſeyn, die ſich ein Erinnerungszeichen in die Hand machen. Die Richtigkeit dieſer Erklärung erhelle aus Jeſ. 49, 16: „Siehe, in meine Hände habe ich dich gezeichnet, deine Mauern ſind mir vor Augen alle Zeit.“ Allein der Gebrauch des Verbi נתן begünſtigt dieſe Auffaſſung nicht. Vielmehr iſt, daß der Herr den Schmerz der Seinen in ſeine Hand legt, ein Zeichen, daß er ſie zu ſeiner Zeit an ihren Feinden rächen wird, daß nichts von ihrem Leiden ihm entgeht, ihn gleichgültig läßt. Vergl. das: „meine Flucht zählſt du, lege meine Thränen in deinen Schlauch, ja ſie ſtehen in deinem Buche“ Pſ. 56, 9. Gegen die Erkl.: zu vergelten mit deiner Hand, ſpricht, abgeſehen davon, daß das geben nicht ſo ohne weiteres in dieſer Bed. ſtehen kann, der Umſtand, daß das כתן ביד in der Bed.: in die Hand geben, durchaus ſtehend iſt. Das יעזב: dir darf überlaſſen, wie das parallele letzte Glied zeigt. Es iſt zunächſt nicht die Rede von dem, was der Ohnmächtige ſeiner Pflicht gemäß thun ſoll, ſondern was er in guter Zuverſicht thun kann. Das עזב iſt hier nicht etwa reflexive zu nehmen; auch iſt kein beſtimmtes Object, ſeine Sache oder dergl. zu ergänzen, ſondern es iſt ſ. v. a. dich committirt der Unglückliche, dir ſtellt er anheim. יתום, die Waiſe,

steht hier, in einem Psalme, der sich auf das Verhältniß der Gemeinde Gottes zu den Heiden bezieht, als bildliche Bezeichnung der Hülflosigkeit und Verlassenheit, mit Beziehung auf die Stellen des Gesetzes, in denen Gott eine zärtliche Fürsorge für die Waisen im eigentlichen Sinne beigelegt wird, z. B. Deut. 10, 18. Ex. 22, 22. Ebenso Ps. 68, 6. Hos. 14, 4.

V. 15. 16. — V. 15. Zerbrich den Arm des Frevlers, und der Böse, untersuche seine Bosheit, nicht finde sie. V. 16 Der Herr ist König immer und ewig, es kommen um die Heiden aus seinem Lande. — In V. 15 gehört das רע nach den Accenten zum zweiten Gliede, und steht als Nomin. absol. Die Ausl. erklären meist: du mögest suchen seine Bosheit, nicht sie finden, d. h. deine Strafe möge ihn also vernichten, daß auch dein allsehender Blick keinen Frevel mehr auffinden kann, der noch zu bestrafen wäre. Das spurlose Verschwinden und die gänzliche Vernichtung einer Sache wird mehrfach durch das gesucht und nicht gefunden werden derselben bezeichnet, vergl. Ps. 37, 35. 36. Allein dagegen bemerkt, nach dem Vorgange älterer Ausleger, z. B. Benema's, Clauss ganz richtig, es werde dabei die unverkennbare Beziehung auf das דרש in V. 4. 13 übersehen. Das Verb. müsse hier in demselben Sinne genommen werden, wie dort, also: untersuche seine Bosheit, ziehe sie vor dein Gericht, dem er nicht unterworfen zu seyn glaubt, und zwar mit solchem Erfolge, daß sie gänzlich ein Ende nimmt, daß du selbst sie nicht mehr findest. Ben.: donec non inveneris, i. e. donec non supersit, v. nihil puniendum restet, adeoque ad extremum usque requiras. Dem לא תדרש der Gottlosen steht das תדרש entgegen. Das בל תמצא enthält einen verdeckten Spott. Ja wohl wird er, wie du sagst, nicht finden, aber aus einer ganz anderen Ursache, wie du meinst, weil du mit deiner Gottlosigkeit gänzlich ausgetilgt seyn wirst. Die Bitte, daß Gott den Arm der

Gottloſen zerbrechen, daß er ſeine Bosheit unterſuchen möge, geht aus dem lebendigen Glauben hervor, daß er es könne und müſſe, daß der Gottloſe nur durch ſeine Zulaſſung wüthe, daß er in demſelben Augenblicke ſpurlos vernichtet werden wird, wenn es Gott beliebt, und daß es Gott zu ſeiner Zeit ſicher belieben werde, und ſo ſchließt ſich an ſie im folg. Verſe ganz leicht und einfach die Zuverſicht an, aus der ſchon die Bitte hervorgewachſen iſt. Wir ſind von der Vorausſetzung ausgegangen, daß das תדרש und תמצא im Parallelismus mit dem Imper. שבר optativiſch zu faſſen ſey. Da aber die Aufforderung die Hoffnung zur Grundlage hat, ſo kann man auch füglich erklären: du wirſt unterſuchen, du wirſt nicht finden, und dieß möchte ſogar als paſſender ſich darſtellen, da der Übergang zu der unbedingteſten Zuverſicht, wie ſie in V. 16 ausgeſprochen wird, dann als ein noch mehr vermittelter erſcheint: zerbrich, darum bitten wir, du wirſt unterſuchen, das hoffen wir, ſie ſind umgekommen, das ſchauen wir. — In V. 16 ſpricht der S. eine frohlockende Freudigkeit des Glaubens aus. Der Herr hat ihm innerlich eine ſolche Zuverſicht der Erhörung geſchenkt, daß er die Gottloſen ſchon beſiegt, das heilige Land Gottes von ihren Befleckungen gereinigt ſieht. Der Herr iſt König immer und ewig. Früher, wie ſein Glaube noch der Anfechtung unterlag, hatte es dem S. geſchienen, als ſey der Herr von ſeinem hohen Throne herabgeſtürzt, jetzt ſtellt ſich ihm die Sache ganz anders dar. Der Glaube zeigt ihm, wie ohnmächtig alle Verſuche der Empörer ſind, ihm ſeine Herrſchaft zu rauben. Er iſt und bleibt König, und wird ſich als ſolchen jetzt und immerdar bewähren. König wird der Herr hier nicht als Beherrſcher der Welt genannt, ſondern als Beherrſcher ſeines Volkes und ſeines heiligen Landes, vgl. Deut. 33, 5. Num. 23, 21. Es kommen um die Heiden aus ſeinem Lande. Luther erklärt das גוים durch ſolche, welche Gottes Volk und das erwählte Iſrael ſeyn ſollten, nun aber aus der Art

geſchlagen ſind und ſich in Heiden verkehrt haben, und alſo nicht mehr Gottes Volk, ſondern Gottes Feinde ſind. Eben ſo auch Calvin mit Berufung auf Ezech. 16, 3: „dein Urſprung und deine Geburt iſt aus der Cananiter Lande, dein Vater aus den Amoritern und deine Mutter aus den Hethitern" für: deiner Art und deinen Sitten nach ſtammſt du von dieſen Völkern ab. Vergl. andere St, in denen die Gottloſen unter Iſrael als Heiden bezeichnet werden, in der Chriſtol. Th. 2. S. 398 ff. Allein wir haben hier keinen Grund, von der gewöhnlichen Bed. des גוים abzugehen, dieſe wird vielmehr geſichert durch die Vergl. von Pſ. 9, wo ſie unläugbar ſtattfindet. Auch heißt das גוים nicht Heiden als Individuen, ſondern Heidenvölker. Das: „aus ſeinem Lande" deutet auf die Urſache der Austilgung der גוים hin. Das Prät. אבדו erklärt ſich daraus, daß der S. in der innern Anſchauung des Glaubens die Feinde ſchon vernichtet ſieht.

V. 17. 18. — V. 17. Den Wunſch der Sanftmüthigen haſt du gehöret, Herr. Du macheſt feſt ihr Herz, läſſeſt aufmerken dein Ohr, V. 18. Auf daß du richteſt die Waiſe und den Gedrückten. Nicht wird fürder noch trotzen der Menſch von der Erde. — Das Herz wird feſtgemacht, V. 17, durch die innere Gewißheit, die Gott den Seinen von der Erhörung ihres Gebetes gibt, verleiht er ihnen die Kraft, allen Anfechtungen zu widerſtehen, in der feſten Hoffnung auf die ihnen verſprochene Rettung. Ein feſtes Herz wird entgegengeſetzt einem bewegten, erſchütterten, bebenden Herzen und bezeichnet Muth, Kraft und Ruhe; vergl. Pſ. 112, 7: „feſt iſt ſein Herz, vertrauend auf den Herrn," Pſ. 51, 12. 57, 8. — Der Anfang von V. 18 hängt mit dem Schluſſe von V. 17 eng zuſammen: du läſſeſt aufmerken, daß du richteſt. Das zweite Gl. muß man als Ausdruck der Zuverſicht, nicht des Wunſches nehmen. Denn in dem letzteren Falle würde das abgekürzte Fut. ſtehen. Das אנוש hat, wie ſchon bemerkt, den Nebenbe-

griff der Hinfälligkeit und Schwäche, dieſe wird noch ſtärker bezeichnet durch den Zuſatz מן הארץ, von der Erde, ſ. v. a. der von der Erde ſtammt, ihr angehört, der Menſch von der Erde im Gegenſatze gegen Gott vom Himmel; das מן הארץ genau ſo in Pſ. 148, 7: lobet den Herrn מן הארץ, ihr von der Erde, ihr Bewohner derſelben, vorher in V. 1: lobet den Herrn מן השמים. Vergl. auch Beiſp. gleichen Gebrauches des מן bei Ven. z. d. St. Das ערץ hat im Hebr. (Jeſ. 47, 12) und Arab. die Bedeutung: widerſtehen, trotzen. Als Object des Widerſtrebens, des Trotzes iſt Gott zu denken. Zwiſchen dem לערץ und dem הארץ findet eine abſichtliche Paronomaſie ſtatt, hindeutend auf den grellen Widerſpruch des Weſens und des Willens. Die Erkl. von Hitzig u. A.: daß man nicht fürder ſcheuche die Leute aus dem Lande, wird ſchon durch die Parallelſt. Pſ. 9, 20. 21 zurückgewieſen: „erhebe dich Herr, nicht werde ſtark der Menſch,“ wo derſelbe Gegenſatz ſtattfindet zwiſchen der angemaßten Stärke und der angebornen Schwachheit, dann auch dadurch, daß bei ihr das Bedeutſame der Paronomaſie verloren geht, auf das ſchon Luther aufmerkſam macht: „Hienächſt iſt ein ſchönes Wortſpiel in den Worten, daß der Menſch, der doch von der Erde iſt, großthue und ſich erhebe: welches einen gewaltigen Gegenſatz in ſich hält, daß es nämlich dem Menſchen ganz und gar unanſtändig ſey, daß er, da er ein Menſch iſt, und noch dazu von der Erde geboren und wieder zur Erde werden ſoll, ſich alſo erheben und ſtolziren ſolle.“ Auch ſieht man gar nicht ein, wie die Leidenden durch אנוש bezeichnet werden können, was ſich nur auf die allgemeine menſchliche Schwachheit bezieht. Endlich liegt es fern, בל יוסיף durch: man wird nicht fortfahren, zu erklären.

Pſalm 11.

Der Redende iſt von gottloſen Feinden hart bedrängt und man räth ihm, Alles darangebend, da ja doch Alles verloren ſey, nur auf die Errettung ſeines Lebens zu ſehen, V. 1—3. Er aber antwortet, daß er ſein Vertrauen auf Gott ſetze, der hoch und heilig im Himmel thronend, mit ſeiner Vorſehung über den menſchlichen Angelegenheiten walte, und ſicher den Sturz der allmächtig erſcheinenden Bosheit, den Sieg der Gerechten herbeiführen werde, V. 4—7. „Vertrauen auf den Herrn und ſeinen Schutz, auch wider die große Macht des Böſen" iſt der einfache Inhalt dieſes Pſalmes, bemerkt Clauss. Auf einen kurzen Ausdruck dieſes Vertrauens (das ביהוה חסיתי) folgt die Darlegung der Thatſachen, welche zu zeigen ſcheinen, daß der Zuſtand der Gemeinde Gottes ein völlig verzweifelter, das Unterliegen des guten Principes und ſeiner Träger, der Sieg der Bosheit ein völlig entſchiedener iſt, ſo daß der „Gerechte" und „Rechtſchaffene," der den öffentlichen Angelegenheiten nichts mehr helfen kann, am beſten thut, nur auf ſeine perſönliche Errettung bedacht zu ſeyn. Dieſen Thatſachen ſtellt der Redende dann die Entfaltung des: auf den Herrn vertraue ich, entgegen, darlegend, wie der Herr in dieſen, menſchlich betrachtet, allerdings völlig verzweifelten Umſtänden Rettung ſchaffen werde, ſo daß es nicht gelte zu fliehen, ſondern muthig auszuharren. Der in V. 4 aufgeſtellte allgemeine Satz, daß des heiligen und allmächtigen Gottes Vorſehung über den Menſchen walte („ſeine Augen ſehen, ſeine Wimpern prüfen die Menſchenkinder"), wird in V. 5 weiter dahin ausgeführt, daß er den Gerechten liebend, den Böſen haſſend kenne („der Herr prüfet den Gerechten und den Böſen haſſet ſeine Seele"), und dieſe beiden Sätze führt der Sänger wieder in V. 6 und 7 weiter aus, und zwar ſo, daß er zuerſt den letzten wieder aufnimmt, „er wird regnen laſſen über die Böſen Schlingen" u. ſ. w., und

dann ſich zu dem erſten wendet: „gerecht iſt der Herr, Gerechtigkeit liebet er, die Rechtſchaffenen ſchauet ſein Antlitz.“

Die Hypotheſe von Köſter, welcher den Pſalm in zwei Strophen von drei Verſen mit einem Schlußverſe abtheilen will, wird durch dieſe Zergliederung des Inhaltes völlig zurückgewieſen. Die zweite Strophe wird verſtümmelt, wenn man V. 7 von ihr ablöſt. Die Siebenzahl des Pſalmes wird vielmehr, wie gewöhnlich, durch die drei und vier getheilt.

Auf den erſten Anblick ſcheint der Pſ. individuellen Charakter zu tragen: das „ich vertraue“ und: „wie ſprecht ihr zu meiner Seele“ ſcheint uns in die Mitte perſönlicher Verhältniſſe hineinzuführen. Allein näher betrachtet führt grade dieſer Anfang zu dem entgegengeſetzten Reſultate: die an eine Mehrheit gerichtete Anrede: „fliehet“ und das „zu eurem Gebirge“ erklären ſich nur dann befriedigend, wenn angenommen wird, daß der in dem „ich vertraue“ redend Eingeführte eine ideale Perſon, die Perſonification einer ganzen Klaſſe ſey, um ſo mehr, da die auch ſonſt ziemlich fern liegende Annahme, daß mit dem Sänger ſeine Gefährten angeredet werden, den folgenden Singular צפור gegen ſich hat, in welchem der S. wieder zu der Perſonification zurückkehrt. In V. 2—7 fehlt auch jeder Schein einer individuellen Beziehung: wir haben es nur mit „den Böſen,“ „den Gradherzigen,“ „dem Gerechten,“ dem „Rechtſchaffenen“ zu thun, den beiden Klaſſen, die uns in den Pſ. allgemeinen Charakters beſtändig entgegentreten. Wie wenig Anhalt der Pſ. für eine individuelle Auffaſſung darbietet, erhellt ſchon daraus, daß unter denjenigen, die ihr huldigen, beſtändig ſtreitig geweſen iſt, ob er ſich auf die Sauliſchen oder auf die Abſalomiſchen Zeiten beziehe. Gegen beide ſcheint zudem die individualiſirende Bezeichnung der Unthaten, welche die Böſen gegen die Rechtſchaffenen verüben, in V. 2 zu ſprechen, inſofern dieſelbe auf heimliche Nachſtelluugen führt, während in beiden Zeiten die Böſen ſich offen gegen die

Gerechten erhoben, ein Zug, der nicht weniger auch De Wette's Annahme zurückweist, daß der Psalm sich auf das Verhältniß der Israeliten zu heidnischen Unterdrückern beziehe, vergl. zu Ps. 10, 8—10.

Als die richtige Ansicht stellt sich uns demnach folgende dar: David hatte zwei große Kämpfe des bösen Principes gegen das gute erlebt, und in beiden als Repräsentant des letzteren dagestanden, hatte sich in ihnen „gestärkt im Herrn" und als den Lohn seines Glaubens Heil davon getragen. Auf Grund dieser persönlichen Erfahrungen zeigt er hier den „Gerechten," wie sie sich in ähnlichen Umständen, in zerrütteten Verhältnissen der Gemeinde Gottes zu betragen, daß sie nicht zu verzweifeln, sondern auf den Herrn zu vertrauen haben. Der scharfe Gegensatz der auf Erden völlig verzweifelten Lage und der unbedingten Sicherheit durch den himmlischen Helfer bildet die eigenthümliche Physiognomie des Ps. Er leuchtet mit der Fackel des Glaubens in die dunkele Höhle des Elendes der Gerechten hinein, worin sie verzagt am Boden liegen.

Die Anreihung dieses Ps. an den vorigen scheint nicht bloß durch die allgemeine Verwandtschaft des Inhaltes, sondern speciell durch die Ähnlichkeit zwischen V. 2 und Ps. 10, 8 herbeigeführt zu seyn.

V. 1—3. — V. 1. Dem Sangmeister von David. Auf den Herrn vertraue ich, wie sprechet ihr zu meiner Seele: fliehet in euer Gebirge gleich einem Vogel? V. 2. Denn siehe die Bösen spannen den Bogen, legen ihren Pfeil auf die Sehne zu schießen im Dunkel auf Rechtschaffene. V. 3. Denn die Grundvesten sind zerstört, der Gerechte was wirket er. — Das אֵיךְ, V. 1, quomodo ergo — Ausdruck der Verwunderung, des Vorwurfes. Das „zu meiner Seele" erklärt Calvin: er zeigt an, daß sein Herz ganz durch diese Rede durchbohrt worden. Allein V. 2

zeigt, daß der Seele hier vielmehr gedacht wird, weil das Leben des Gerechten gefährdet iſt und nur durch das einzige Mittel der Flucht gerettet werden zu können ſcheint, vgl. Gen. 19, 17. Iſt derjenige, welcher in dem „auf den Herrn vertraue ich“ redend auftritt, eine ideale Perſon, der Gerechte, ſo müſſen auch die zu ihm Sprechenden ideale Perſonen ſeyn. Der Sänger denkt ſich ſolche, die, obgleich der guten Sache zugethan (dieß zeigen ihre Worte unwiderſprechlich), doch auf einem niedern Standpunkte des Glaubens ſtehen, und daher, indem ihr Blick auf das Sichtbare geheftet bleibt, meinen, daß Alles rettungslos verloren ſey. Der Sache nach ſind dieſe gedachten Perſonen nur Perſonificationen der zweifelnden Gedanken, welche in dem Gemüthe des Sängers ſelbſt entſtehen, das „fliehet“ iſt die Stimme des Fleiſches, der in dem „auf den Herrn vertraue ich“ die Stimme des Geiſtes entgegentönt. Niemand, auch der Gefördertſte nicht, hat nöthig, die, welche das: fliehet, ſprechen, außer ſich zu ſuchen. Der Plural נדדו erklärt ſich aus dem Bemerkten. הרכם euer Gebirge iſt nach der gewöhnlichen Auffaſſung das Gebirge, welches euch Schutz gewähren wird, in dem ihr eure Zufluchtsörter habt. Dieß hat aber etwas Gezwungenes, und man könnte ſich verſucht fühlen, grade wegen des euer das הר hier im uneigentlichen Sinne zu nehmen, euer Gebirge = euer Bergungsort. Ven.: mons hic locum exilii extra societatem, ad quam noster pertinebat, designat. Dieſe Auffaſſung liegt um ſo näher, da das folgende צפור es zu erklären ſcheint, weshalb der Bergungsort bildlich als Gebirge bezeichnet wird. Die Vögel entgehen den Gefahren, die ihnen in der kahlen Ebene drohen, dadurch, daß ſie ſich in waldbeſetzte Gebirge zurückziehen. Bleibt man aber auch bei der eigentlichen Auffaſſung ſtehen, ſo gewährt doch das: in euer Gebirge, der individuellen Auffaſſung keinen Anhalt. Denn das Gebirge wird dann doch jedenfalls nur individualiſirend erwähnt, mit Rückſicht auf die natürliche Beſchaffen-

heit Paläſtinas, wo die Berge unter den Bergungsörtern die erſte Stelle einnehmen, vergl. das auf unſere St. anſpielende Wort des Herrn in Matth. 24, 16: τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν ἐπὶ τὰ ὄρη. Vor צִפּוֹר iſt nicht, wie manche Ausl. annehmen, das כ simil. zu ergänzen, ſondern es findet eine decurtata compar. ſtatt; als Vogel (ein Vogel im uneig. Sinne). Eine Parallelſt. iſt Klagel. 3, 52: „es jagen mich wie den Vogel meine Feinde umſonſt.“ הרכם im Accuſ., wie er bei den Verb. der Bewegung ſteht. Die Maſorethen wollen wegen des vorhergegangenen Singul. לנפשי für נודו geleſen haben נודי. Man würde nicht daran gedacht haben, dieſe Lesart der Texteslesart vorzuziehen, wenn man bedacht hätte, daß ſie, wie alle Kris, nur die Bedeutung einer bloßen Conjectur hat. Was Hitzig zu ihrer Vertheidigung anführt, das Ktib verſtoße gegen den Sing. צִפּוֹר und paſſe durchaus nicht zum Vorhergehenden, wo ein Individuum angeredet worden, dient zur Erklärung ihrer Entſtehung. Den Urhebern der Lesart iſt es eben ſo wenig gelungen, wie ihrem Vertheidiger, den Wechſel des Plurals und des Singulars in dieſem V. auf ſeinen Grund zurückzuführen. So ſuchten ſie alſo zu beſeitigen, was ſie nicht verſtanden, verfuhren aber wenig conſequent, indem ſie das für ſie eben ſo ſchwierige הרכם ſtehen ließen. Sieht man näher zu, ſo zeigt ſich, daß das נודי: fliehe, du Seele, gar nicht ſtehen kann. Der Seele gehört die Empfindung, nicht die That an. Ähnliches gilt von der verſchiedenen Lesart, welcher nach Mehreren die alten Überſetzer gefolgt ſeyn ſollen, und welche nach ihrem vermeintlichen Vorgange mehrere Ausleger der Texteslesart vorgezogen haben: הַר כְּמוֹ צִפּוֹר, auf den Berg wie ein Vogel. Je leichter dieſe Lesart iſt, deſto verwerflicher iſt ſie. Unſer ſchwieriger Text konnte nimmer aus einem ſolchen hervorgehen, deſſen Verſtändniß ſo auf der Oberfläche liegt. Die alten Überſ. haben wahrſcheinlich nur das Suff. ausgelaſſen, was ſo lange ſchwierig bleiben muß, als man in dem

הרכם die decurtata compar. nicht anerkennt, welche das folgende צפור anzunehmen ſo nahe legt. Zu beſchränkt wird der Sinn des Verſes von denen aufgefaßt, welche in ihm nichts weiter als eine bloße Aufforderung zur Flucht ſuchen. Dieſer konnte der Gerechte entſprechen, wie ja David bei den Sauliſchen Verfolgungen und in der Abſalomiſchen Zeit wirklich floh, ohne deshalb das Vertrauen auf den Herrn aufzugeben. Die Flucht kann vielmehr unter Umſtänden ein Product des Vertrauens ſeyn. Hier aber ſtellt der Gerechte ſein Vertrauen auf den Herrn der Aufforderung entgegen. Wie dieſelbe gemeint war, geht aus V. 2. 3 hervor, wo ſie darauf begründet wird, daß die Ordnung in der Gemeinde in ihren tiefſten Fundamenten erſchüttert, und dem Gerechten jede Ausſicht auf eine heilſame Einwirkung verſchloſſen ſey. Das: fliehet, war alſo ein Wort der gänzlichen Verzweiflung, dem der Gerechte ſchon hier durch das glaubensvolle: dem Herrn vertraue ich, und noch kräftiger V. 4 ff. begegnet, nachdem er V. 2. 3 ausführlich dargelegt hat, was die, welche die Verhältniſſe mit Fleiſchesaugen betrachteten, zur Begründung ihres Vorſchlages angeführt. Da in V. 6 unläugbar eine wörtliche Beziehung auf den Untergang Sodoms und Gomorrhas, wie er in der Geneſis erzählt wird, ſtattfindet, ſo könnte man vielleicht annehmen, daß das: fliehet ins Gebirge, auf das: rette dich ins Gebirge, הההרה המלט, der Engel an Loth, in Gen. 19, 17 anſpiele. Wie einſt Loth, ſo ſoll jetzt der Gerechte das neue Sodom, Jeſ. 1, 9, verlaſſen, das ihm Verderben droht. — In V. 2 geben die Freunde des Gerechten den Grund an, weswegen die Flucht für ihn nothwendig ſey. Daß das כי nicht mit Clauss u. A. erklärt werden dürfe durch: „ja! ja es iſt wahr! freilich" verſteht ſich von ſelbſt, und ſomit ſteht es auch feſt, daß dieſer Vers und der folgende noch die fortgeſetzte Rede der Freunde enthalten. Im Dunkel, aus verborgenem Hinterhalt, vergl. das במסתרים in Pſ. 10, 8. 9. Man hat

hier eben ſo wenig, wie dort Grund zur bildlichen Auffaſſung, um ſo weniger, wenn man den allgemeinen Charakter des Pſ. ins Auge faßt, auf den freilich auch der Inhalt unſeres V. hinführt. Denn die hier in individualiſirender Darſtellung erwähnte Äußerung der Bosheit, die für die maleriſche Scenen liebende Poeſie ganz beſonders geeignet war, kam gewiß in der Wirklichkeit ſehr ſelten vor, weit ſeltener als andere. Das ישרי לב eig. Gradherzige, nicht etwa mit Beziehung auf der Gottloſen Liſt und Heimtücke, ſondern auf die der Norm adäquate Beſchaffenheit, vgl. Vitringa zu Deut. 32. S. 41: supponitur in conceptu rectitudinis, esse quendam canonem, normam, mensuram communem, secundum quam de operationibus omnibus spiritualibus ferri potest judicium. Quod ad hanc normam conformatur, moraliter rectum est: perinde ac architectis rectum dicitur, quod exactum est ad libram aut calamum. Das „Rechtſchaffene" ſteht abſichtlich ohne Artikel. Daß die Böſen Rechtſchaffene ungeſcheut verfolgen, zeigt, in welchem Zuſtande ſich die Dinge befinden. Das ירה werfen, pfeilſchießen, ſonſt mit dem Accuſ., hier mit ל der Perſon, welcher die Handlung inſofern angehört, als ſie das Ziel derſelben iſt. Der Unterſchied iſt wie der zwiſchen unſerem Jemanden ſchießen, worin das Treffen mit eingeſchloſſen liegt, und auf Jemanden ſchießen. — In V. 3 hat man keinen Grund, das כי in der nur ſehr ſelten vorkommenden Bed. wenn zu nehmen: wenn die Grundveſten zerſtört ſind, was thut der Gerechte? Die gewöhnl. Bed. denn iſt ganz paſſend. Das in dem vorigen Verſe angeführte Specielle wird hier auf das Allgemeine als auf ſeinen Grund zurückgeführt. Dieß Allgemeine iſt der Zuſtand einer moraliſchen Auflöſung, welcher dem Gerechten jeden Boden für eine erfolgreiche Thätigkeit entzieht. Iſt dieſer ihm genommen, warum ſoll er dann ſein Leben verſchleudern? Das שתות, von שות, legen, wird vom Chaldäer, Syrer, von Aquila und Symmachus richtig durch Grund-

vesten erklärt. Was unter den Grundvesten zu verstehen sey, erhellt deutlich genug aus dem vor. Verse, so wie aus dem: der Gerechte, was kann er thun. Das Fundament der Gesellschaft ist die Herrschaft von Recht und Gerechtigkeit. Die Grundvesten sind zerstört in societatibus insigniter corruptis, in quibus juris et aequi leges proterve spernuntur (Ven.). Der Gerechte, was wirket er? Mit der Auflösung der Grundvesten in dem bezeichneten Sinne geht die Unmöglichkeit zu wirken für den Gerechten Hand in Hand. Es muß weit mit einer Gesellschaft gekommen seyn, wo diese Unmöglichkeit stattfindet. Auf das Präter. פעל paßt genau, was Ewald sagt: „das Perf. steht von Handlungen, welche der Redende als vollendet, schon abgeschlossen, aber so in die Gegenwart hineinreichend betrachtet, wo neuere Sprachen das nackte Präsens setzen.“ Daß der Gerechte nichts ausrichtet, ist durch die bisherige Erfahrung hinreichend erwiesen, ist ein fait accompli. Die Erkl. von De Wette u. A.: der Gerechte, was soll er thun, was soll der Gerechte anders thun, als auswandern, entfliehen, hat gegen sich das Präter., den gewöhnlichen Gebrauch des פעל, nicht facere, sondern efficere, vergl. Hiob 11, 8. 35, 6, und den Parallelismus, da man nach ihr „zwei unverbundene Sätze“ erhält, und sich dadurch zu so unglücklichen Erkl. veranlaßt findet, wie die: „wenn die Grundvesten zerstört sind“ u. s. w.

V. 4—7. Die Antwort des Glaubens, der den Himmel offen sieht, an die Vernunft, deren Blick an die Erde geheftet ist. — V. 4. Der Herr, der in seinem heiligen Tempel, der Herr, deß Thron im Himmel, seine Augen sehen, seine Wimpern prüfen die Menschenkinder. V. 5. Der Herr prüfet den Gerechten, und den Bösen und der Gewaltthat liebet hasset seine Seele. V. 6. Er wird regnen lassen über die Bösen Schlingen, Feuer und Schwefel, und Zorneswind ist ihr Bechertheil.

V. 7. Denn gerecht iſt der Herr, liebet Gerechtigkeit, auf den Redlichen ſieht ſein Angeſicht. — Zu V. 4. Geier: revertitur jam ad primam fiduciae suae propositionem, v. 1, eamque munit. Wenn auch die Erde allerdings gar keine Hülfe und Hoffnung darbiete, wenn auch, auf die menſchlichen Hülfsmittel geſehen, Alles rettungslos verloren ſey, ſo laſſe doch der Blick auf den Herrn und ſeine Vorſehung die Verzweiflung als Thorheit erſcheinen. Man kann entweder erklären: der Herr (iſt) in ſeinem heiligen Tempel, der Herr, im Himmel iſt ſein Thron, oder: der Herr, in ſeinem heiligen Tempel, der Herr, deß Thron im Himmel, ſeine Augen ſehen, für: die Augen des Herrn, der in ſeinem heiligen Tempel, deß Thron im Himmel iſt, ſehen. Für die letztere Auffaſſung ſpricht 1. daß im Folgenden nur das: ſeine Augen ſehen, ſeine Wimpern prüfen, weiter ausgeführt wird, und 2. die Parallelſt. Pſ. 102, 20. 21: „denn er blicket von ſeiner heiligen Höhe, der Herr ſchaut vom Himmel auf die Erde, daß er höre das Seufzen der Gefangenen, daß er löſe die Sterbenden.“ Dieſe Gründe zeigen jedenfalls, daß, wenn man auch der erſten Erkl. folgen will, welche ſich allerdings als die einfachere darſtellt, doch das „der Herr iſt in ſeinem heiligen Tempel, der Herr, im Himmel iſt ſein Thron,“ nicht als ſelbſtſtändig dem: ſeine Augen ſehen u. ſ. w. coordinirt betrachtet werden kann, ſondern nur als das Fundament, worauf ſich dieſes erhebt, ſo daß nur das: ſeine Augen ſehen, der eigentliche Schild iſt, den der Gerechte der Verzweiflung entgegenhält. In ſeinem heiligen Tempel, d. h., wie aus dem zweiten Gliede hervorgeht, in ſeiner himmliſchen Wohnung. Calvin: es iſt eine große Bewährung des Glaubens, wenn wir in der Welt ringsum von Finſterniß umgeben ſind, Licht vom Himmel zu ſuchen, welches uns zur Hoffnung des Heiles leitet, denn wenn gleich alle bekennen, daß die Welt von Gott regiert werde, ſo ſind doch, wenn eine traurige Verwirrung der Dinge uns mit Finſterniß umgibt,

nur

nur wenige, bei denen diese Überzeugung tief im Innersten des Gemüthes befestigt ist.“ Die Heiligkeit ist hier wie immer im Sprachgebrauche der Schrift, vgl. zu Ps. 22, 4, die unbedingte Abgezogenheit von der Welt, die unbedingte Erhabenheit über dieselbe mit ihrer Schwäche und Ohnmacht, so daß das: der Herr in seinem heiligen Tempel, nicht etwa den Willen des Herrn zu sehen verbürgt, sondern grade so wie das parallele: deß Thron im Himmel, die Kraft. Auf diesen Fundamenten erhebt sich das: seine Augen sehen (Luther fälschlich: sehen darauf), seine Wimpern prüfen die Menschenkinder, sein Auge ist beständig auf die irdischen Dinge gerichtet, er wacht, segnend und strafend, über jede Handlung der Menschen, wiegt zu jeder Zeit die Geister, damit er einem Jeglichen vergelte nach seinen Werken. Das עפעפיו eigentlich seine Wimpern, hier für: seine Augen, im Parallelismus mit עיניו, weil die Sprache keinen ganz synon. Ausdruck darbot. Das בחן, prüfen, von dem durchschauenden Richterblicke des Herrn. — In V. 5 wird, was in V. 4 in Bezug auf die Menschenkinder ausgesagt worden, näher angewandt auf die beiden großen Abtheilungen derselben, die Gerechten und die Bösen. In dem Prüfen liegt, weil Gott der Gerechte ist, das Beschützen mit eingeschlossen. Hat Gott sein Richterauge auf die Gerechten gerichtet, so kann ihnen das nur heilbringend seyn. Diese nähere Bestimmung ergibt sich aber nur aus dem Objecte, und das Verbum bezeichnet hier dasselbe wie in V. 4. Der Kleinmuth liebt es zu sprechen: mein Weg ist vor dem Herrn verborgen und bei meinem Gotte geht mein Recht vorüber. Dieser Anfechtung treten unsere Worte entgegen. Zu dem zweiten Gl. bemerkt Luther: „Auch dieses ist nachdrücklich geredet, daß der Prophet nicht schlechthin saget, er hasset, sondern: seine Seele hasset, daß er damit ausdrücke, Gott hasse die Gottlosen in hohem Grade, und von ganzem Herzen, ihr ganzes Leben; er könne sie, wie man sagt, weder hören noch sehen. Wel-

V. 7. Denn gerecht iſt der Herr, liebet Gerechtigkeit, auf den Redlichen ſieht ſein Angeſicht. — Zu V. 4. Geier: revertitur jam ad primam fiduciae suae propositionem, v. 1, eamque munit. Wenn auch die Erde allerdings gar keine Hülfe und Hoffnung darbiete, wenn auch, auf die menſchlichen Hülfsmittel geſehen, Alles rettungslos verloren ſey, ſo laſſe doch der Blick auf den Herrn und ſeine Vorſehung die Verzweiflung als Thorheit erſcheinen. Man kann entweder erklären: der Herr (iſt) in ſeinem heiligen Tempel, der Herr, im Himmel iſt ſein Thron, oder: der Herr, in ſeinem heiligen Tempel, der Herr, deß Thron im Himmel, ſeine Augen ſehen, für: die Augen des Herrn, der in ſeinem heiligen Tempel, deß Thron im Himmel iſt, ſehen. Für die letztere Auffaſſung ſpricht 1. daß im Folgenden nur das: ſeine Augen ſehen, ſeine Wimpern prüfen, weiter ausgeführt wird, und 2. die Parallelſt. Pſ. 102, 20. 21: „denn er blicket von ſeiner heiligen Höhe, der Herr ſchaut vom Himmel auf die Erde, daß er höre das Seufzen der Gefangenen, daß er löſe die Sterbenden.“ Dieſe Gründe zeigen jedenfalls, daß, wenn man auch der erſten Erkl. folgen will, welche ſich allerdings als die einfachere darſtellt, doch das „der Herr iſt in ſeinem heiligen Tempel, der Herr, im Himmel iſt ſein Thron,“ nicht als ſelbſtſtändig dem: ſeine Augen ſehen u. ſ. w. coordinirt betrachtet werden kann, ſondern nur als das Fundament, worauf ſich dieſes erhebt, ſo daß nur das: ſeine Augen ſehen, der eigentliche Schild iſt, den der Gerechte der Verzweiflung entgegenhält. In ſeinem heiligen Tempel, d. h., wie aus dem zweiten Gliede hervorgeht, in ſeiner himmliſchen Wohnung. Calvin: es iſt eine große Bewährung des Glaubens, wenn wir in der Welt ringsum von Finſterniß umgeben ſind, Licht vom Himmel zu ſuchen, welches uns zur Hoffnung des Heiles leitet, denn wenn gleich alle bekennen, daß die Welt von Gott regiert werde, ſo ſind doch, wenn eine traurige Verwirrung der Dinge uns mit Finſterniß umgibt,

nur

nur wenige, bei denen dieſe Überzeugung tief im Innerſten des Gemüthes befeſtigt iſt.“ Die Heiligkeit iſt hier wie immer im Sprachgebrauche der Schrift, vgl. zu Pſ. 22, 4, die unbedingte Abgezogenheit von der Welt, die unbedingte Erhabenheit über dieſelbe mit ihrer Schwäche und Ohnmacht, ſo daß das: der Herr in ſeinem heiligen Tempel, nicht etwa den Willen des Herrn zu ſehen verbürgt, ſondern grade ſo wie das parallele: deß Thron im Himmel, die Kraft. Auf dieſen Fundamenten erhebt ſich das: ſeine Augen ſehen (Luther fälſchlich: ſehen darauf), ſeine Wimpern prüfen die Menſchenkinder, ſein Auge iſt beſtändig auf die irdiſchen Dinge gerichtet, er wacht, ſegnend und ſtrafend, über jede Handlung der Menſchen, wiegt zu jeder Zeit die Geiſter, damit er einem Jeglichen vergelte nach ſeinen Werken. Das עפעפיו eigentlich ſeine Wimpern, hier für: ſeine Augen, im Parallelismus mit עיניו, weil die Sprache keinen ganz ſynon. Ausdruck darbot. Das בחן, prüfen, von dem durchſchauenden Richterblicke des Herrn. — In V. 5 wird, was in V. 4 in Bezug auf die Menſchenkinder ausgeſagt worden, näher angewandt auf die beiden großen Abtheilungen derſelben, die Gerechten und die Böſen. In dem Prüfen liegt, weil Gott der Gerechte iſt, das Beſchützen mit eingeſchloſſen. Hat Gott ſein Richterauge auf die Gerechten gerichtet, ſo kann ihnen das nur heilbringend ſeyn. Dieſe nähere Beſtimmung ergibt ſich aber nur aus dem Objecte, und das Verbum bezeichnet hier daſſelbe wie in V. 4. Der Kleinmuth liebt es zu ſprechen: mein Weg iſt vor dem Herrn verborgen und bei meinem Gotte geht mein Recht vorüber. Dieſer Anfechtung treten unſere Worte entgegen. Zu dem zweiten Gl. bemerkt Luther: „Auch dieſes iſt nachdrücklich geredet, daß der Prophet nicht ſchlechthin ſaget, er haſſet, ſondern: ſeine Seele haſſet, daß er damit ausdrücke, Gott haſſe die Gottloſen in hohem Grade, und von ganzem Herzen, ihr ganzes Leben; er könne ſie, wie man ſagt, weder hören noch ſehen. Wel-

ches nicht alſo zu verſtehen iſt, als ob Gott eine Seele habe wie wir: gleichwie er auch keine Augen hat. Sondern er redet hier in verblümtem Verſtande" u. ſ. w. — In V. 6 ſteht das יִמְטֹר dichteriſch für das gewöhnl. Fut. פְּחִים ſoll nach mehreren Ausl. eine bildliche Bezeichnung der Blitze ſeyn, welche angeblich auch bei den Arabern in der Proſa und in der Poeſie Ketten genannt werden. Allein gegen dieſe Deutung reicht ſchon das Eine vollkommen hin, daß das פַּח nicht, worauf dieſelbe beruht, Strick im Allgem., ſondern ſpeciell Schlinge, Falle bedeutet. Man wird um ſo weniger daran denken, die gewöhnliche Bed. des פַּח hier aufzugeben, da die Stricke, Netze und Schlingen, in welche Gott die Böſen verwickelt, in der Schrift ein gewöhnliches Bild des Verderbens ſind, das er ihnen bereitet; vergl. Pſ. 9, 16: „in dem Netze, das ſie verbargen, ward gefeſſelt ihr Fuß," Hiob 21, 17: „Stricke theilt er aus in ſeinem Zorn," 18, 9: „es ergreifet ſeine Ferſe die Schlinge (פַּח)," 22, 10: „darum ſind rings um dich פְּחִים," Jeſ. 24, 17. 18. Prov. 22, 5. Auch wird die gewöhnliche Bed. des פְּחִים hier geſichert durch die Beziehung, in der es zu dem צִפֳּרִים in V. 1 ſteht, das פַּח ſteht ſpeciell von der Schlinge des Vogelfängers, vergl. Am. 3, 5, Geſen. thes. s. v. Während die Böſen glauben die Gerechten in ihren Stricken zu haben und nun mit leichter Mühe vernichten zu können, wird plötzlich über ſie eine ganze Ladung von Stricken vom Himmel geſandt, und nachdem ihnen alſo jede Flucht abgeſchnitten worden, trifft ſie die vernichtende göttliche Strafe. Schon Calvin bemerkt: „Sehr treffend ſetzt er, ehe er zum Schwefel und Feuer kommt, die Stricke. Denn wir wiſſen, daß die Gottloſen, ſo lange Gott ihrer ſchont, nichts fürchten, ſondern frech ihren Muthwillen treiben wie auf freiem Felde. Steht ihnen dann etwas Widriges bevor, ſo denken ſie ſich Ausflüchte aus. Endlich ſpotten ſie Gottes, als ob ſie nicht ergriffen werden könnten, bis er ſie mit ſeinen Stricken bindet." (richtiger: in ſeinen Schlingen

fängt). In dieser Auseinandersetzung liegt zugleich die Zurückweisung der angeblichen Emendation von Olshausen, welcher liest פֶּחָם, Kohle, wogegen schon das entscheidet, daß פַּחִים, wenn es ohne weiteren Beisatz steht, die schwarze, noch nicht angebrannte Kohle, im Gegensatze gegen גַּחֲלִים, brennende Kohlen, bezeichnet, wie d. St. Prov. 26, 21 unwidersprechlich darthut. Ebenso auch wird dadurch die Behauptung von Gesenius beseitigt, פַּחִים sey hier Singul. und gleichbedeutend mit פַּחַם, so wie Böttchers „etymologische Erklärung" des פַּחִים von „etwas schreckhaft Auftreffendem." Mit „etymologischen Erklärungen" dürfen wir bei so häufig vorkommenden Wörtern billig verlangen verschont zu bleiben. Hitzig nimmt zwar das פַּחִים in seiner gewöhnl. Bed., meint aber, die Stricke sollen aus Feuer und Schwefel bestehen: „es ist eine Art brennender Schwefelfaden gemeint." Dagegen genügt die Bemerkung zu wiederholen, daß das פַּח nicht Strick, sondern Schlinge heißt, und zugleich auf die Parallelst. zu verweisen. Man begreift kaum, da der richtige Sinn so nahe liegt, was zu allen diesen verunglückten Erklärungsversuchen verleitete. Das: „er wird regnen lassen" kann doch keinen gegründeten Anstoß darbieten, da es nur auf die Reichlichkeit der göttlichen vergeltenden Gerichte hinweist, wie schon Luther bemerkt: „womit der Prophet die reiche Menge und Vielheit des Unglückes andeutet," obgleich er auch das פַּחִים durch Blitz wiedergibt. In dem: Gott wird regnen lassen Feuer und Schwefel, findet sich eine wörtliche Beziehung auf den Untergang Sodoms und Gomorrhas Genes. 19, 24. Diese Begebenheit sollte zum beständigen Denkmale der strafenden Gerechtigkeit Gottes dienen, um so eindringlicher, da ihr Schauplatz dem Bundesvolke vor Augen lag. Der S. hofft, daß diese Begebenheit sich wiederholen werde, wie ja jede göttliche That eine Realweissagung auf die Zukunft ist, sich unter gleichen Umständen nothwendig wiederholen muß. Eine gleiche wörtliche Beziehung findet

ſich in Ez. 38, 22, vgl. auch Hiob 18, 15. Das „Feuer und Schwefel" ſoll nach der Annahme mehrerer Ausl. der Geneſis, namentlich von Clericus und Michaelis, umſchreibende Bezeichnung des Blitzes ſeyn. Dieſe Erkl. haben mehrere Ausl. auch hier geltend machen wollen; allein ſie iſt nicht aus unbefangener Unterſuchung hervorgegangen. Man hat hier wie dort, in Übereinſtimmung mit der natürlichen Beſchaffenheit der Gegend von Sodom und Gomorrha, an einen wirklichen Schwefelregen zu denken, welcher das Material für das zugleich herabgeſandte Feuer abgibt. Dieß erhellt auch aus Hiob 18, 15, wo der Schwefel ohne Feuer vorkommt, alſo an Blitze nicht gedacht werden kann. Läßt man den Worten hier den natürlichen Sinn, ſo zeigt ſich recht deutlich, wie wenig in den Schilderungen des Unterganges der Frevler in den Pſalmen der Buchſtabe zu premiren iſt. Da jener Schwefel- und Feuerregen ſehr vereinzelt daſteht, ſo liegt am Tage, daß der S. das dem Weſen nach Gleichartige der Zukunft unter der Form des Vergangenen darſtellt, und daß nur das Weſen es iſt, worauf es ankommt. Das letzte Glied erklären die neueren Ausleger meiſt: und Gluthwind iſt der Antheil ihres Bechers, richtiger: ihr Bechertheil, denn das Suff. bezieht ſich auf den zuſammengeſetzten Begriff. Der Wind Silaphot ſoll der giftige Wind ſeyn, der von den Arabern Samum genannt wird, im Juli und Auguſt weht, und Alles, was ſich nicht ſchnell auf die Erde wirft, augenblicklich tödtet. Allein einen ſprachlichen Grund hat dieſe Erkl. gar nicht. Von den beiden Stellen, wo das Wort außerdem vorkommt, und zwar in der Form זְלָעָפָה, läßt die eine, Pſ. 119, 53 dieſe Erkl. gar nicht zu. Und dann, das Bild des Gluthwindes, der in Paläſtina gar nicht weht, iſt überhaupt und namentlich zur Bezeichnung der Strafen der Gottloſen ein ganz ungewöhnliches. Die einzig begründete Erklärung iſt die: heftiger Zorn. Das ל iſt ein nicht zur Wurzel gehöriger, eingeſchalteter Buchſtabe, vergl.

die Samml. ähnlicher Beiſp. bei Gouſſet in dem Lex. und bei Ew. Die Wurzel זעף aber hat im Hebr. die Bed. des Zürnens, keine andere, die des Heiß-ſeyns nicht einmal in den Dialekten; die Heftigkeit des Zornes wird durch den Plural, vielleicht auch ſchon durch die Verſtärkung der Form bezeichnet. Der Zorneswind iſt der göttliche Zorn, der einem Winde gleicht, der wie ein Sturm einherbrauſt. Die Darſtellung des göttlichen Zornes unter dem Bilde von Wind und Wetter iſt eine ganz ſtehende. Hier iſt ſie um ſo paſſender, da die Erwähnung von Feuer und Schwefel vorhergegangen. Gottes Zorneshauch bläſt die Gluth an. Ähnlich Jeſ. 30, 33. Auch an den beiden andern Stellen paßt die Erklärung vollkommen, Pſ. 119: „Zorn ergreift mich wegen der Böſen, die dein Geſetz verlaſſen.“ In der Parallelſt. V. 139 wird dem זלעפה das קנאה, Eifer, ſubſtituirt. Klagel. 5, 9 iſt das Zürnen des Hungers dichteriſche Bezeichnung ſeines Wüthens. Ihr Becherтheil, dasjenige, was ihnen zu trinken gereicht wird, dieß iſt dann bildl. Bezeichnung des Antheiles oder Looſes. Übrigens ſind, wie ſchon angedeutet, ſolche Schilderungen des ſchrecklichen Unterganges der Gottloſen nicht wörtlich zu nehmen, ſondern es iſt immer feſt zu halten, was Luther zu dieſem V. bemerkt: „Dieſer Vers iſt eine Beſchreibung des Wetters über die Gottloſen, welche doch nicht allezeit durch ein Ungewitter und leiblich Verderben alſo umkommen, aber dieß geſchieht dennoch, es ſey gleich, was es wolle, daß ſie ja nicht mit Luſt und Ruhe umkommen.“ Dieß iſt das Weſen, die Form wird theils von dem früheren Gerichte über Sodom und Gomorrha entnommen, theils dem maleriſchen Charakter der Poeſie gemäß gewählt, ſo daß ſie nicht in Betracht kommen kann. Die Drohung geht auch an dem in Erfüllung, der, äußerlich im Schooße des Glückes ſitzend, auf ſeinem Lager unter Qualen des Gewiſſens verſcheidet. — In V. 7 ſchließt der S. aus der Natur Gottes, daß er nicht anders könne, als das

im vorigen Verſe geſchilderte Gericht über die Gottloſen verhängen. Er, der Gerechte, liebt die Gerechtigkeit, weil ſie mit ſeinem Weſen übereinſtimmt, ſein Auge weilt daher mit Wohlgefallen auf dem Rechtſchaffenen als dem Träger der Gerechtigkeit, und er muß ihn durch den Sturz des Böſen gegen ihn ſchützen und an ihm rächen. Der Vers gibt ſich zunächſt als Begründung von V. 6. Die Vergl. von V. 5 aber zeigt, daß er ihm zugleich coordinirt iſt. Es wurde ſchon bemerkt, daß der S. in ihm ebenſo die erſte Hälfte von V. 5 weiter ausführt, wie in V. 6 die zweite. Das: ſein Angeſicht ſchaut, iſt Bezeichnung des Wohlgefallens. Wer Gott mißfällig iſt, vor dem verbirgt oder verhüllt er ſein Angeſicht. Das Pluralſuff. erklärt ſich aus der Fülle und dem Reichthum des göttlichen Weſens. Für den Singular ſteht das יְמִי — nie, wie dieß einfach daraus hervorgeht, daß es, wo es ſo zu ſtehen ſcheint, immer in Beziehung auf Collectiva oder ideale Perſonen ſteht, die der Sache nach eine Mehrheit umfaſſen, nie in Beziehung auf wirkliche Individuen. Vergl. über Pluralbezeichnungen Gottes, die von Elohim unabhängig ſind und mit ihm aus derſelben Wurzel hervorwachſen (der Plural des Suff. in Gen. 1, 26: „in unſerem Bilde, nach unſerer Ähnlichkeit"), Beiträge Th. 2. S. 256. 59. 60. 309. 19, wodurch dasjenige vollkommen beſeitigt iſt, was Böttcher, Proben altteſt. Schrifterklärung S. 309, gegen den nicht ganz paſſend ſogenannten Majeſtätsplural bemerkt. Hier iſt das Pluralſuff. wahrſcheinlich gewählt, um am Schluſſe eine volle, tönende Form zu haben. Andere erklären: die Gerechten ſchauen ſein Angeſicht, ſo viel als: ſie erfreuen ſich ſeiner Gnade, wie die Redensart unläugbar in Pſ. 17, 15 vorkommt, allein dann ſollte man den Plural erwarten. Der Plural יְשָׁרִים, zwiſchen einem Singular und einem Plural ſtehend, kann nicht ohne den größten Zwang anders, als auf den letzteren bezogen werden. Dann wird bei dieſer Erkl. der offenbare Parallelismus zwiſchen dem erſten

und zweiten Gliede außer Acht gelaſſen, wie das יחזו פניו dem אוהב entſpricht, ſo muß das ישר mit dem צדקות in gleichem Verhältniſſe ſtehen. Ferner, Alles geht in V. 4—7 auch der Form nach von Gott aus, auf deſſen Thun alſo namentlich auch der Schluß hinweiſen muß. Dieſe Gründe entſcheiden auch gegen die Erkl. Lengerke's: die Redlichen werden's ſchauen vor ihrem Antlitz, die noch dazu das פניו gewaltſam deutet. Man hat aber auch nicht den geringſten Grund, die erſte Erklärung zu verlaſſen. Für ſie ſpricht V. 4, wo Gottes Augen, ſein Angeſicht ebenfalls die ſehenden, die Menſchenkinder die geſehenen ſind. Man bemerke nur, wie genau das: ſeine Augen ſehen die Menſchenkinder, dem: ſein Angeſicht ſiehet den Rechtſchaffenen, entſpricht. Die Vergleichung dieſer Parallelſt. ſpricht auch gegen die Erkl. von Köſter: „die Rechtſchaffenen werden es ſehen mit ihrem Angeſicht," die an Leichtigkeit ſogar der zweiten nachſteht. Ebenſo ſchließt ſie auch die Erkl. von Böttcher aus: auf das Rechtſchaffene ſiehet ſein Antlitz. (Das ישר als Neutr., wie es auch ſchon Luther faßte: „darum, daß ihre Angeſichter ſchauen, auf das da recht iſt," willkührlich das: darum daß, ergänzend, zwar nicht Pſ. 37, 37, wohl aber Pſ. 111, 8. Hiob 33, 27.) Die Geſehenen müſſen hier wie dort Perſonen ſeyn. Alle dieſe Erklärungen ſchwinden ganz von ſelbſt, ſobald nur die Gliederung von V. 4—7 richtig erkannt wird, vergl. die Einl. Es zeigt ſich dann, daß das: „ſeine Augen ſehen die Menſchenkinder" in V. 4 und das: „der Herr prüfet die Gerechten" in V. 5 nicht bloß die Bed. einer zufälligen Parallelſt. hat, ſondern recht eigentlich für den Sinn unſerer Worte maßgebend iſt. Gegen den Einwand von Böttcher, ישר komme nie als Gattungswort für Redlicher vor, reicht ſchon allein Pſ. 37, 37 hin, und gegen die Behauptung De Wette's, die Redensart: ſein Antlitz ſchaut, komme nie vor, es heiße immer: ſein Auge ſchaut, genügt Pſ.

34, 17, wo auf das: die Augen des Herrn sind zu den Gerechten, folgt: das Antlitz des Herrn ist wider die Uebelthäter.

Psalm 12.

Der Sänger klagt über das Verderben der Welt, besonders über die herrschende Treulosigkeit und Tücke, und bittet den Herrn, daß er den Seinen beistehen, den Allmachtswahn der Gottlosigkeit, zu dem sie durch das Vertrauen auf ihre trügerische Virtuosität geführt worden, zerstören, der übermüthigen Unredlichkeit ein Ende machen möge, V. 2—5. Der Herr, dessen Worte untrüglich und unbedingt zuverlässig, antwortet und verspricht ihm sichere Gewährung seiner Bitte, V. 6. 7. Und auf dieses Versprechen setzt d. S. ein festes Vertrauen, V. 8. 9. Der Ps. zerfällt in vier zweigliedrige Strophen und in zwei viergliedrige Haupttheile, denn zwei und zwei Strophen, Klage und Bitte, und Erhörung und Hoffnung gehören zusammen, so daß die Form ganz von der Vierzahl beherrscht wird, der Signatur der Allseitigkeit und Vollständigkeit, hier nach dem Inhalte der menschlichen Bedrängung, vgl. das: ringsum wandeln die Bösen, V. 9, und des göttlichen Schutzes.

Diejenigen, welche von der Voraussetzung ausgehen, daß der Ps. individuellen Charakter trage, weichen in der Bestimmung der Zeit in dem Leben Davids, auf die er sich beziehen soll, von einander ab. Einige beziehen ihn auf die Absalom. Verschwörung und besonders auf Ahitophel, Andere auf die Saulischen Verfolgungen. Ohne Zweifel aber ist der Ps. nicht individuell, sondern von David von vornherein für die Bedürfnisse der Gemeinde verfaßt worden. Der S. nimmt nirgends für sich persönliche Hülfe in Anspruch; er sagt in V. 8 nicht: du wirst mich bewahren, sondern: du wirst sie, die Frommen, bewahren. Auch aus V. 6 geht hervor, daß er nicht speciell für sich, sondern für

die „Elenden und Armen“ bittet. Denn der bedrängte Zuſtand dieſer, nicht der eines einzelnen Individuums, wird dort als der Grund des göttlichen Einſchreitens bezeichnet. Endlich in V. 9 haben wir den in den Pſalmen allgemeinen Charakters gewöhnlichen Gegenſatz der Böſen und der unter ihren Bedrückungen leidenden Gerechten.

Auf ein nahes Verhältniß dieſes Pſ. zu dem vorigen führt außer der Übereinſtimmung des Subjectes, der Situation und des Zweckes, noch ſpeciell die Betrachtung der Gottesnamen. In jedem derſelben kommt das Jehovah fünfmal vor. Das zehnfache Jehovah zeigt, daß die Pſalmen ein zweigetheiltes Ganzes bilden.

Man hat es verſucht, auch dieſen Pſ. auf das Verhältniß Iſraels zu den Heiden zu beziehen; allein ſchon die beſondere Hervorhebung der Schmeichelei und Lüge hat bei der Beziehung auf heidniſche Feinde, die nicht mit Liſt, ſondern mit Gewalt gegen die Iſraeliten verfuhren, keinen Sinn. Die heidniſchen Feinde ſprachen nicht: durch unſere Zunge ſind wir ſtark, wie hier V. 5 die Böſen, ſondern durch unſere Schwerter. Die Beziehung auf die Schmeichelei und Lüge iſt grade die individuelle Phyſiognomie des Pſ., und ein Verhältniß, zu dem ſie nicht paßt, muß von vornherein als ausgeſchloſſen betrachtet werden. Der Pſ. kann nur auf die innerlichen Verhältniſſe der Gemeinde Gottes ſelbſt, auf den in ihr ſtattfindenden großen Gegenſatz der Gerechten und der Böſen bezogen werden.

Die Beſtimmung des Pſ., den Geier richtig als communis ecclesiae omnium temporum querela bezeichnet, iſt die, zu zeigen, wie der Gerechte ſich in den Leiden verhalten ſoll, welche durch das auch unter dem Bundesvolke hervortretende tiefe Verderben der Welt, ſpeciell durch die herrſchende Unredlichkeit und Täuſcherei, die Trugkünſte einer heuchleriſchen und ſchmeichleriſchen Zunge, über ihn ergehen, welche ihm ſicheres Verderben zu berei-

ten ſcheinen. Er ſoll dieſe Noth zum Herrn tragen, und in feſter Zuverſicht ſich ſeiner Hülfe getröſten.

V. 1. Dem Sangmeiſter nach der achten ein feines Lied von David. Über שְׁמִינִית vergl. z. Pſ. 6, 1.

V. 2. 3. — V. 2. Hilf Herr, denn es ſchwand der Fromme, denn es verlor ſich die Treue aus den Menſchenkindern. V. 3. Trug reden ſie ein Jeder mit ſeinem Nächſten mit glatter Lippe, mit doppeltem Herzen reden ſie. — Zu dem: hilf Herr, in V. 2 Luther: „Es lautet nachdrücklicher, wenn man ſagt, errette oder gib Heil, als errette mich. Wie man alſo auch in unſerer Deutſchen Sprache nach dem Affecte eines Nothleidenden oder Sterbenden ſagt: hilf, du barmherziger Gott, als welche zu der Zeit ohne allen Eingang bloß auf die nahe Gefahr ſehen, und alſo aus aller Kraft ſchreien und rufen. Alſo bricht auch der Prophet, der da von Eifer über das zu Grunde gehende Volk entbrannt iſt, ohne alle Eingangsworte aus und flehet auf das Nachdrücklichſte die Hülfe Gottes an.“ Es könnte ſcheinen, als klage der S. in Weiſe der Propheten im Allgemeinen darüber, daß Frömmigkeit und Treue und Glauben aus dem Lande geſchwunden und das heilige Land des Herrn in eine Wohnung der Gottloſigkeit verwandelt worden ſey, als ſey der Stachel ſeines Schmerzes eben dieſe Entartung des Volkes Gottes ſelbſt an ſich betrachtet, und ohne Rückſicht auf die Leiden, die dadurch dem „Gerechten“ bereitet werden, und wirklich haben ſich mehrere Ausl., wie Venema, durch dieſen Schein täuſchen laſſen. Allein eine nähere Betrachtung zeigt, daß das Schwinden der Frommen und Redlichen hier nur inſofern in Betracht kommt, als dadurch der Gerechte in bedrängte Verhältniſſe verſetzt worden, als er den Angriffen der herrſchenden Bosheit bloßgeſtellt iſt. Schon das „hilf“ führt darauf; denn daß dieß der Sache nach ſoviel iſt als: hilf mir, dem Gerechten, zeigt das die Antwort darauf bildende, ſeine Erhörung verheißende:

„ich will einſetzen in Heil den, der ſich ſehnet darnach“ in V. 6. Dann iſt entſcheidend das: „wegen der Verwüſtung der Elenden, wegen des Seufzens der Armen, will ich jetzt mich erheben, ſpricht der Herr“ in demſelben Verſe. Nicht die herrſchende Verderbtheit an ſich, ſondern das, was die Gerechten dadurch zu leiden haben, wird dort als Grund des göttlichen Einſchreitens angegeben. Ebenſo dienen auch V. 8 und 9 zur Zurückweiſung jener Anſicht, indem ſie die Hoffnung ausſprechen, nicht daß Gott die Verderbten beſſern oder vernichten, ſeine Tenne fegen, ſondern daß er die Gerechten vor dieſem Geſchlechte bewahren und ſie aus der Niedrigkeit, in die ſie durch ſeine Machinationen verſenkt ſind, erhöhen werde. Daß das: es ſchwand der Fromme, es verloren ſich die Redlichen, nicht ſtreng buchſtäblich zu nehmen iſt, daß der S. nur im Schmerze über die weite Verbreitung des Verderbens das gebliebene kleine Häuflein der Frommen und Redlichen für einen Augenblick aus den Augen verliert, zeigt das eigne Beiſpiel des Redenden, zeigt die Erwähnung der „Elenden und Armen“ in V. 6. Doch kann der gebliebenen Frommen eben nur ein kleines Häuflein ſeyn. Sonſt hätte der Sänger nicht ſo von dem ganzen Menſchengeſchlechte, als von einer verderbten Maſſe reden können. Luther: „Daß der Prophet hier eine ſolche Redensart braucht, welche die Sache größer macht, als ſie in der That iſt, dazu veranlaßt ihn der heftige Eifer, denn es ſind allezeit noch Heilige auf Erden. Nach dieſer Redensart klagen noch heut zu Tage alle Menſchen: es ſey nicht die geringſte Treue mehr unter den Leuten, man handle in allen Dingen betrüglich.“ Das ἅπαξ λεγόμενον פסס iſt am beſten mit Jarchi als gleichbedeutend zu nehmen mit dem verwandten אפס, zu Ende gehen, fehlen. Dieſe Bed. paßt ſehr gut in den Parallelismus mit גמר. אמון iſt nach der gangbaren Annahme = נאמן eigentl. der Zuverläſſige. Das: „es verloren ſich die Redlichen“ verhielte ſich dann zu dem: „es ſchwand der Fromme,“ wie das Beſondere zum Allgemeinen,

oder die nach dem Zwecke des Pſ. beſonders in Betracht kommende Folge zu dem Grunde. Wäre das אמונים als Adj. oder Part. Paul von אמן geſichert, ſo würde es hier allerdings ſo zu nehmen ſeyn. Denn dafür ſpricht außer dem parallelen „der Fromme“ noch die Parallelſt. Micha 7, 2, אבד חסיד מן הארץ וישר באדם אין, „umkam der Fromme von der Erde, und Rechtſchaffener iſt nicht unter den Menſchen,“ wo dem אמונים das ישר entſpricht, und die ſo auffallend mit der unſrigen übereinſtimmt, daß der Prophet dieſelbe vor Augen gehabt zu haben ſcheint. Indeſſen, da das אמונים ſonſt mehrfach als Plur. von אֱמוּן, Treue, vorkommt, für die adjectiviſche Bed. dagegen keine St. angeführt werden kann (Pſ. 31, 24 muß das נצר אמונים mit Vergl. des שמר אמונים in Jeſ. 26, 2 durch: Treue haltend wiedergegeben werden), ſo müſſen wir uns denen anſchließen, welche nach dem Vorgange der Vulg. auch hier erkl.: geſchwunden iſt Treu und Glauben aus den Menſchen. Dafür ſpricht noch, daß den Gegenſatz des אמונים offenbar das שוא des folg. V. bildet, und daß das denn ſich auf dieſe Weiſe leichter erklärt: geſchwunden iſt der Fromme, weil Treu und Glauben, der heimiſche Boden der Frömmigkeit, ſich verloren hat. Luther gibt das אמונים gegen Sprache und Zuſammenhang durch: „die Gläubigen“ wieder. — Statt Trug hat Luther in V. 3 fälſchlich: „unnütze Dinge.“ In Verbindungen, wie die vorliegende, iſt das „Nächſter“ ja nicht in dem abgeſchwächten Sinne zu nehmen, den es bei uns in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche hat. Sie ſehen auf das Geſetz zurück, in dem das רע, Genoſſe, Gefährte, Freund, mit dem „Bruder“ abwechſelt, und in den Geboten der zweiten Tafel die ratio legi adjecta bildet. Hier weiſt das: „mit ſeinem Nächſten“ hin auf die Abſcheulichkeit des Betragens: die, welche ſie belügen, welche ſie durch erheuchelte Freundſchaftsverſicherungen zu berücken ſuchen (daß auf dieſe das „ſie reden Trug“ zu beziehen ſey, zeigt das „mit glatter Lippe“) ſind nicht

etwa Fremde, ſind ſolche, die von Gott durch enge Bande mit ihnen verknüpft ſind. Wenn Paulus in der auf unſerer St. beruhenden Ermahnung Eph. 4, 25: „darum leget ab die Lüge und redet die Wahrheit ein Jeder mit ſeinem Nächſten, weil wir untereinander Glieder ſind," auf das μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, noch das ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη folgen läßt, ſo enthält dieß nur eine Entwickelung des Gehaltes deſſelben, kein neues Moment. Das שפת חלקות nimmt man am leichteſten als Accuſ., grade ſo wie das קולי אקרא Pſ. 3, 5, nach Lippe der Glätten, oder mit derſelben. Die Erkl.: ſie reden Lippe der Glätten, Lippe für dasjenige, was mit der Lippe geredet wird, Rede, wird durch V. 4 zurückgewieſen, ſo wie auch durch das parallele: mit doppeltem Herzen. Eine Lippe der Glätten iſt eine ſchmeichleriſche Lippe; vergl. das: ihre Zunge machen ſie glatt, in Pſ. 5, 10, wozu Luther: „weich, liebkoſend und ſchmeichleriſch." Prov. 6, 24. Hier ſubſtituirt er dem: ſie ſchmeicheln, das: ſie heucheln, im Intereſſe ſeiner Erkl. des Pſalmes von den falſchen Lehrern, der zu Liebe er auch im Folgenden überſetzt: und lehren aus uneinigem Herzen. חלקות iſt Plural von חלקה, Glätte. Mit doppeltem Herzen reden ſie. Gewöhnlich erklärt man: ſie reden anders, als ſie denken. Allein wie dieſer Sinn ohne weiteres in den Worten liegen ſoll, läßt ſich nicht einſehen. Auch die Verſuche den Abſtand zu vermitteln von Ven.: duplici animo, altero quem praeferunt, altero quem recondunt, illo blando et candido, hoc maligno et impio, und Umbreit: d. i. daß ſie ein anderes für ſich, ein anderes für ihre Freunde haben, ſind nicht ohne Bedenken. Die Worte, einfach aufgefaßt, führen auf eine Duplicität des Gemüthes ſelbſt, eben ſo wie der ἀνὴρ δίψυχος bei Jacobus in C. 1, 8 nicht ein ſolcher iſt, der, innerlich ungläubig, Glauben heuchelt, ſondern ein ſolcher, der zugleich gläubig und ungläubig, bei dem auf der Oberfläche des Herzens der Glaube, in der Tiefe der Unglaube iſt. Die Erfahrung zeigt, daß die Heuchelei und

Schmeichelei sehr selten eine grob äußerliche ist; diese würde auch wenig ausrichten. Der Heuchler und Schmeichler wird grade dadurch so gefährlich, daß er momentan die Empfindungen in sich hervorruft, die sich ihm als vortheilhaft für die Erreichung seines Zweckes darstellen. Er fingirt nicht bloß Liebe, sondern er präparirt sie. Während aber diese präparirte Liebe die Oberfläche, nimmt der natürliche Haß die Tiefe des Herzens ein. Auch in der Parallelst. 1. Chron. 12, 33 bezeichnet das בלא לב ולב eine innere Duplicität des Herzens. Michaelis: non dubio et discordi, sed firmo et concordi animo. Die Verschiedenheit wird durch Wiederholung des Wortes angezeigt, so Deuter. 25, 13 אבן ואבן Stein und Stein, Doppelstein, verschiedenes Gewicht, vergl. V. 14.

V. 4. 5. Auf die Klage läßt d. S. hier die Bitte folgen. Wenn man, dieß ist die Lehre, auf Erden keine Hülfe mehr findet gegen heuchlerische Bosheit und versteckten Haß, wenn man ohnmächtig in ihren Schlingen gefangen liegt, so hebe man Herz und Hände zu dem himmlischen Helfer empor, und spreche mit Hiob: zu Gott thränet mein Auge. Die Futura müssen, wie schon die Form es nahe legt, optativisch gefaßt werden, was schon die Alexandr. gethan haben. — V. 4. Der Herr vertilge alle Schmeichellippen, die Zunge, welche Großes redet. V. 5. Die da sprechen: durch unsere Zunge sind wir stark, unsere Lippen sind mit uns, wer ist uns Herr? — In V. 4 finden die Ausl. eine Schwierigkeit, wodurch sie zum Theil zu sehr gezwungenen und falschen Erklärungen verleitet worden sind. Übermüthige Reden — sagen sie — stolze Worte gegen die Geringen und Unterdrückten vertragen sich ja gar nicht mit der Absicht, durch „glatte Worte" zu berücken. Allein vergleichen wir den folgenden Vers, so zeigt sich gleich, daß die stolzen Reden nicht als an die Elenden gerichtet zu denken sind, daß sie sich vielmehr der vermeintlichen

Allmacht rühmen, die sie durch ihre Trugkünste, ihre Fertigkeit in Lüge, Heuchelei und Schmeichelei besitzen, also s. v. a. die Zunge, die sich ihrer Trugkünste rühmt. Es sind dieselben, welche bei Jes. C. 28, 15 sprechen: „wir machten die Lüge zu unserem Vertrauen und durch den Trug sind wir geborgen." Sie machen aber die Rechnung ohne den Wirth. Denn Gott im Himmel ist klug für die Unschuld und zerreißt mit leichter Mühe die künstlichsten Gewebe und Verknotungen ihrer trügerischen Bosheit. Daß die Ausrottung der Lippen und der Zunge durch die Vernichtung ihrer Besitzer erfolgen soll, zeigt der folgende Vers. — Bei V. 5 ist zu ergänzen aus dem vor. Verse: der Herr möge vertilgen. Doch kann man auch das: die da sprechen, als Epexegese zu: die Zunge, welche Großes redet, nehmen, um so mehr, da dieß für: die Großsprecher, sieht. Durch unsere Zunge sind wir stark, Alles, was wir wollen, können wir durch unsere Zunge ausrichten. Nach Einigen soll diese Erklärung aus einem doppelten Grunde unzulässig seyn. Das לְלְשֹׁנֵנוּ könne nicht bedeuten: durch unsere Zunge, und das Verbum habe in Hiph. nicht intrans. Bedeutung; es heiße vielmehr corroboravit. Man müsse daher übersetzen: unserer Zunge wollen wir Stärke verleihen, wir wollen sie so bewaffnen mit Lügen und Verleumdungen, daß Niemand im Stande seyn wird, uns zu widerstehen. Allein die Gründe gegen die erste Erkl. sind doch nicht entscheidend; das לְלְשֹׁנֵנוּ braucht man nur zu erkl. durch: unserer Zunge nach, und das הגביר kann füglich in der Bed. stark handeln genommen werden, um so leichter, da die Behauptung, daß es nur stärken bedeuten könne, sich nur auf die einzige St. Dan. 9, 27 gründet (das הגביר kommt überhaupt nur zweimal vor), wo es nicht wie hier mit ל, sondern mit dem Accus. verbunden ist. Für diese Erkl. aber spricht der Zusammenhang und Parallelismus. Nicht der Vorsatz: „unserer Zunge schaffen wir Stärke," sondern nur die Aussage: „durch unsere Zunge zeigen

wir uns ſtark," paßt zu dem: „die Zunge, welche Großes redet" und beſonders zu dem: unſere Lippen ſind mit uns, wer iſt uns Herr, des zweiten Gliedes; zu dem: mit uns, J. H. Mich.: nobis auxilio et praesto sunt, zu dem: wer iſt uns Herr, derſ.: qui impediat, quod nobis placet et decretum fuit. Unſere Lippen verleihen uns eine ſolche Gewalt, daß wir thun können, was wir wollen, durch Hülfe unſerer Lippen ſind wir allmächtig und dürfen ſelbſt nicht fürchten, dem Gott in der Höhe zu unterliegen, von dem die einfältige Frömmigkeit ſo viel redet, vgl. Apoc. 13, 5.

V. 6. 7. Der Herr antwortet auf die Klage und Bitte des Gerechten und verſpricht dem Frevel zu wehren, und an dieſer Antwort hat der Gerechte genug, denn der Herr iſt kein Menſch, daß er lüge und kein Menſchenſohn, daß ihn gereue und was Er zuſagt, das hält er gewiß. V. 6. Wegen der Verwüſtung der Elenden, wegen des Seufzens der Armen will ich jetzt mich erheben, ſpricht der Herr, will einſetzen in Heil, der ſich ſehnet danach. V. 7. Die Worte des Herrn ſind reine Worte, geläutertes Silber eines Herrn der Erde, gereinigt ſiebenfach. — Das מן in V. 6 iſt das מן causae, Bezeichnung der Bewegung von einer Sache aus. Das Elend der Armen iſt dasjenige, wovon die göttliche Handlung als von ihrer unmittelbaren Urſache ausgeht. Das עתה mit beſonderem Nachdrucke. Bisher, ſagt der Herr, habe ich geruhet, jetzt muß ich thätig ſeyn. Zu Grunde liegt der tröſtliche Satz, daß, ſobald der Frevel der Gottloſen und das Elend der Frommen einen gewiſſen Grad erreicht hat, Gott nothwendig helfen muß. Die Conſtr. des שית mit ב erklärt ſich daraus, daß das Heil hier als ein Beſitzthum betrachtet wird, in welches Gott den Frommen einſetzt. Bisher war er im Elende, jetzt ſetzt ihn Gott ins Heil ein. Richtig ſchon Calvin: „den ungerecht Unterdrückten verſpricht Gott die restitutio in integrum."

Die

Die Worte enthalten die Antwort auf das הושיעה des Anfanges. Das Suff. in לו bezieht ſich auf das Heil. Das Pron. relat. fehlt nach der urſprünglich loſeren Verbindung, die ſpäter in der Poeſie noch ſehr häufig iſt. Das פוח bedeutet in Hiph. keuchen, nach etwas ſich heftig ſehnen; der Gegenſtand, nach dem man ſich ſehnt, wird damit durch ל verbunden, ſo Hab. 2, 3. יפח לקץ anhelat ad finem oraculum, im Parallelismus mit: es zögert nicht. Ähnlich ſteht das שאף, eig. anhelare, nicht ſelten vom heftigen Verlangen und Sehnen. Alſo: ich werde zum Heile führen den, der nach ihm, dem Heile, ſich ſehnet. Die Sehnſucht des Gerechten nach dem Heile hatte ihren Ausdruck in der Klage und Bitte des erſten Theiles gefunden. Nach dieſer Erklärung iſt das zweite Gl. dem erſteren vollkommen parallel: wegen des Seufzens der Dürftigen werde ich mich jetzt erheben. Andere erklären: ich ſetze in Sicherheit den, gegen welchen man oder der Frevler ſchnaubt. Allein dieſe Erkl. iſt ſchon deshalb unſtatthaft, weil das Verb. פוח in Hiph. nie in der Bedeutung ſchnauben vorkommt. Das Schnauben iſt hier auch gar nicht einmal paſſend. Die Böſen des Pſ. ſind nicht ſchnaubende Wüthriche, ſondern glatte Heuchler und Schmeichler. Verwerflich iſt auch die Erkl.: quem sufflant, contemnunt (Geſen. in dem thes.). Wir wieſen ſchon zu Pſ. 10, 5 nach, daß das Blaſen als Geſtus der Verachtung nirgends vorkommt. Noch Andere, wie Calvin und Dereſer, erklären: ich ſetze in Sicherheit den, welchen man anhaucht, den, welchen der Gottloſe wie leichte Spreu wegzuhauchen denkt. Dann ſollte man aber ſtatt לו vielmehr, wie Pſ. 10, 5, בו erwarten. Gegen den Sprachgebrauch iſt auch die Erklärung von Schultens, welcher das הפיח in der Bed. aufathmen nimmt: es (das Heil) oder nach A. er ſoll ſich aufathmen, d. h. ſich erholen. Das הפיח kommt nie in dieſer Bed. vor, und das אשית verliert bei dieſer

Erkl. ſein Object, das nicht fehlen kann. — Auf dieſe Verheißung des Herrn darf der Gerechte feſt vertrauen. Denn, V. 7: die Worte des Herrn (das אמרות יהוה bezieht ſich auf das יאמר יהוה in V. 6) ſind reine Worte, ſie ſind durch und durch wahr, haben nicht eine Beimiſchung von Falſchem, ſie ſind nicht unreinem Erze gleich, aus dem vorher Schlacken und Erde ausgeſchieden werden müſſen, ſondern ſie ſind geläutertes Silber eines Herrn der Erde, gereinigt ſiebenfach. Das ב in בעליל nehmen wir mit Aben Eſra und Kimchi als radical, das בעליל als gleichbedeutend mit בעל, dominus, mit Verdoppelung des letzten Stammbuchſtabens, eben ſo wie סגריר, חכליל, שפריר, עבטיט. Das לארץ iſt Umſchreibung des Stat. const., nicht ohne Grund geſetzt, da der Sänger das: eines Herrn, ausdrücken wollte, das ב" האארץ aber: des Herrn der Erde heißen würde. Geſenius bemerkt in dem thes. p. 730, das ל ſtehe non raro post nomina, quae dominum regem, deum, et contra servum, ministrum significant, praecipue ubi nomen rectum indefinitum est, wie das אדון ל Gen. 45, 8. 18, das מלך ל Jeſ. 37, 13, das ארון לנו in unſerem Pſ. ſelbſt. Könige und Richter der Erde kommen in den Pſ. häufig vor; vergl. Pſ. 2, 2. 10. 138, 4. 148, 11. Den Sinn nach dieſer Erkl. drückt treffend Vatable aus: „Das Wort des Herrn iſt gleich dem reinſten Silber, was genau und mit der höchſten Sorge von allen Schlacken gereinigt iſt, nicht zum gemeinen Gebrauche, ſondern zum Gebrauche eines Fürſten der Erde.“ Nicht außer Augen zu laſſen iſt die treffende Parallele, die nach dieſer Erklärung entſteht: das Wort des Herrn der ganzen Welt iſt rein wie das Silber eines Fürſten der Erde, es verhält ſich zu dem gewöhnlichen Worte wie dieſes Silber zum gemeinen Silber. Eine ganze Maſſe falſcher Deutungen u. Ec. iſt dadurch veranlaßt worden, daß man das ב glaubte als ferner auffaſſen zu müſſen. Wir prüfen von dieſen Erklärungen nur

die jetzt gangbarſten. Roſenm., Geſen., Winer und Hitzig erkl.: Silber, geläutert in der Werkſtätte, in Anſehung der Erde oder der erdichten Beſtandtheile. Dieſe Erklärung iſt aus einem doppelten Grunde verwerflich. Die Bed. des עליל Werkſtatt, iſt bloß erſonnen. Liegt auch in der Wurzel עלל, wie das Derivatum עלילה u. a. zeigen, der Begriff des Arbeitens, ſo kann doch das עליל ſeiner Form nach nicht Werkſtatt bedeuten. Die Form קטיל iſt die der Adjectiva theils mit paſſiver, theils mit intranſitiver Bed., und daß man dieſe Bed. auch dem עליל beilegen müßte, zeigt das häufig vorkommende Fem. עלילה, das Gewirkte, Gethane, dann das Werk, die That. Dieſer erſte Grund ſpricht auch gegen eine andere Erklärung (Luther, zuletzt Maurer), wonach das עליל ohne irgend eine ſcheinbare Rechtfertigung in dem Hebr. Sprachgebrauche, bloß auf die Auctorität aus dem Zuſammenhange rathender Rabbinen oder auf Grund einer etymologiſchen Combination (Hupfeld bei De Wette), in der Bed. Schmelztiegel genommen wird. Noch entſcheidender aber iſt der zweite Grund. Das לארץ kann unmöglich heißen: in Bezug auf die erdichten Beſtandtheile, denn ארץ bezeichnet nie Erde als Materie. Hierfür haben die Hebräer ein beſonderes Wort, אדמה, z. B. der Menſch iſt von der Erde, ex humo genommen, kann nicht ausgedrückt werden durch מן האדמה, ſondern nur durch מן האדמה. Dieſer Schwierigkeit weicht Umbreit aus durch die Erkl.: in der Werkſtatt auf Erden. Aber die erſte bleibt auch für ihn noch ſtehen. Mit dem לארץ findet er ſich jedenfalls beſſer ab, wie die Vertheidiger der Erkl.: im Schmelztiegel, die es wiedergeben durch: auf der Erde, wo der Schmelztiegel eingemauert iſt, — denn das wäre ganz unnütz und ſtörend — oder auch: aus Erde, irden (Luther), wogegen daſſelbe gilt, und was noch dazu ſprachwidrig iſt. Andere, wie Rich. und Dereſer erkl.: wie Silber, geläutert in der Werkſtatt der Erde, wie gediegenes Silber, das man in den Bergen, der

Werkſtatt der Erde findet. Dagegen ſpricht aber nicht nur die Unzuläſſigkeit der Erkl. des עליל durch Werkſtatt, ſondern auch daß nothwendig dann ſtatt der Verbindung עליל לארץ, die durch den stat. const. ſtehen müßte. Denn die Werkſtatt der Erde würde dann durch den Gegenſatz gegen die menſchliche Werkſtatt beſtimmt ſeyn. Auch ſieht man gar nicht ein, wie gediegenes Silber, was ja nie geläutert worden, צרוף genannt werden könne. Die Vergleichung des Wortes Gottes mit geläutertem Metalle iſt David eigenthümlich und kehrt in Pſ. 18, 31 wieder. Calvin: „Ein ſolches Bekenntniß erſcheint auf den erſten Anblick als etwas Leichtes, doch wenn Jemand näher und genauer erwägt, wie geneigt die Gemüther der Menſchen zu Mißtrauen und zu gottloſen Zweifeln ſind, ſo wird er leicht erkennen, wie nützlich es ſey, daß unſer Glaube durch das Zugeſtändniß befeſtigt werde, daß Gott nicht trügeriſch ſey und nicht durch leere Worte täuſche, auch nicht unmäßig entweder ſeine Macht oder ſeine Güte erhebe, ſondern daß er im Worte nur dasjenige darbietet, was er in der That gewähren will. Es gibt zwar Niemanden, der nicht bekenne, daß er von Herzen daſſelbe glaube, was David ſagt, daß die Worte des Herrn rein ſeyen; aber diejenigen, die in Schatten und Muße die Treue des Wortes Gottes gar herrlich anpreiſen, beſchuldigen ihn, wenn es zum ernſten Kampfe gekommen iſt, doch oft der Untreue, wenn ſie es auch nicht wagen, offenbare Läſterungen gegen Gott auszuſchäumen; denn ſo oft er ſeine Hülfe verſchiebt, vermiſſen wir ſeine Treue und murren ſo gegen ihn, als hätte er uns betrogen.“ Luther bemerkt: „Es iſt nicht nöthig, durch die Reden Gottes nur diejenigen zu verſtehen, welche aus der Schrift in den Mund genommen werden; ſondern was Gott durch den Menſchen redet, es ſey was es wolle, er mag ungelehrt oder gelehrt ſeyn, auch außer dem Gebrauche der Schrift, wie er durch die Apoſtel geredet hat und noch heut zu Tage durch die Seinen redet.“ Im

Allgemeinen ist dieß entschieden richtig; der Preis der Worte Gottes überhaupt ist ja hier zunächst veranlaßt durch eine innere Einsprache, welche der Gerechte erhalten hat, und soll dazu dienen, daß er den Inhalt dieser, die sich für Jeden, der den Ps. las, wiederholen sollte, mit festem Glauben umfaßt. So müssen also unter den Worten Gottes nothwendig auch diejenigen mitbegriffen seyn, von denen Paul Gerhard singt: „Sein Geist spricht meinem Geiste manch süßes Trostwort zu" u. s. w. Doch ist nicht zu übersehen, daß diese inneren Einsprachen, sobald Schrift vorhanden ist, sich immer auf ihrem Grunde erheben, wie hier das Wort des Herrn in V. 6 nur eine individuelle Anwendung der Verheißungen des Gesetzes für die Gerechten ist.

V. 8. 9. — V. 8. Du, Herr, wirst sie bewahren, wirst schützen ihn gegen dieses Geschlecht auf ewig. V. 9. Ringsum wandeln die Bösen, wie Erhebung ist Niedrigkeit für die Menschenkinder. — In dem ersten Gliede von V. 8 Luther fälschlich: wollest sie bewahren. Der Zusammenhang fordert den Ausdruck der festen Hoffnung, nicht des Wunsches. Das Singularsuff. im zw. Gl. erklärt sich aus einer Personification. Um den Gegensatz der Frommen und der Gottlosen um so schärfer zu bezeichnen und anzudeuten, daß es nicht der einzelner Individuen gegen Einzelne ist, wird oft der Fromme dem Gottlosen, der Gerechte dem Bösen entgegengesetzt, der erste als Object der göttlichen Fürsorge, der letztere als Object der göttlichen Strafe. Das מִן הַדּוֹר הַזֶּה nicht: vor dieser Menschenart, sondern: vor dieser Generation. Calvin: „wir schließen daraus, daß David schimpflicherweise alle in einen Bündel zusammenwerfen konnte." Diese Erkl. hat den gewöhnlichen Sprachgebrauch für sich (obgleich auch die andere durch Parallelst. wie Ps. 14, 5 gerechtfertigt werden kann, wo das דּוֹר von einer Menschenklasse vorkommt) und stimmt vollkommen überein mit der großen Ausdehnung des Verderbens, wie sie in V. 2 geschil-

dert wird. Sie gibt einen weit großartigeren Gegenſatz als die andere: auf der einen Seite das kleine Häuflein der Frommen, auf der andern die ganze Maſſe der Gottloſen, welche gleichſam die ganze gegenwärtige Generation bilden, die Trägerin des Zeitgeiſtes, einen Gegenſatz, deſſen durch die Beſchaffenheit der menſchlichen Natur bedingtes Stattfinden den neuteſtamentl. ſtehenden Gebrauch des κόσμος im Gegenſatze gegen die Erwählten erzeugt hat. Die Bed. des κόσμος will Köſter hier dem עולם beilegen. Er überſetzt: du wirſt ſie bewahren vor dem Geſchlechte, das der Welt lebt. Allein עולם hat nie dieſe Bed., heißt überhaupt nie Welt, ſondern immer Ewigkeit, und לעולם ſteht immer adverbiell, ewiglich. — Ringsum wandeln die Böſen, V. 9, ſie haben die Gerechten von allen Seiten eingeſchloſſen, ſo daß ohne Gottes Hülfe keine Rettung möglich iſt. Vergl. Pſ. 3, 7. Wie Hoheit iſt Niedrigkeit für die Menſchenkinder, d. h. wenn gleich jetzt die Gerechten den Böſen unterliegen, ſo iſt doch ihr Unglück dem Glücke gleich zu achten, weil Gott die Seinen nicht verlaſſen, ſondern für die erduldeten Leiden reich belohnen wird. Der Sache nach iſt vor dem zweiten Gliede ein aber hinzuzudenken. רם, Erhöhung, iſt Inf. nominascens. Die Bed. des nur hier vorkommenden זלות kann nicht zweifelhaft ſeyn. Die Bed. des זלל iſt in allen ſemitiſchen Dialecten gleich und nur eine. Im Chald. heißt זלל nach Buxtorf vilescere, vilipendi, despici, ut Hebr. קלה et קלל; quibus quandoque respondet. Im Arabiſchen heißt ذَلَّ abjectus, vilis, despectus fuit. Im Hebräiſchen ſteht זלל, das Geringe, in Jerem. 15, 19 dem Koſtbaren, יקר, entgegen; daſſelbe Wort bezeichnet in Deut. 21, 20 u. a. St. einen Menſchen von niedrigen Sitten. Das Niph. des Verbi kommt in Jeſ. 64, 2 in der Bedeutung geniedrigt, verachtet ſeyn vor. Darnach nun kann das זלות nichts Anderes bedeuten, als Erniedrigung, Verachtung, ganz ſo wie das Chald. זלותא, vilitas, de-

spectus. Dieſe Bedeutung, wie ſie die einzige, ſprachlich begründete iſt, ſo wird ſie hier noch ſpeciell empfohlen durch den Gegenſatz gegen das רם, der offen zu Tage liegt, und den alle anderen Erklärungen unbeachtet laſſen. Die Bed. Schrecken, die Geſenius und Hitzig dem Worte geben, iſt unerwieſen und unpaſſend. Noch mehr die Bed. Sturm, welche Maurer annimmt. Die meiſten Ausl. folgen in der Erklärung dieſes Hemiſtichs Kimchi, welcher annimmt, daß כרם geſetzt ſey für כרמם; man überſetzt dann: wie ſie ſich erheben, iſt es den Menſchenkindern eine Schmach. Allein dieſe Erkl. läßt ſich nicht einmal grammat. rechtfertigen, da für eine ſolche Auslaſſung des Suff. ſich kein analoges Beiſpiel anführen läßt. Dazu kommt, daß die Wiederholung der Klage über die Macht der Gottloſen ohne Erwähnung der Hoffnung auf den Beiſtand des Herrn, durch welche der Gerechte getröſtet iſt, hier unpaſſend ſeyn würde, der Schluß würde ein unbefriedigender ſeyn, man würde ihn wegwünſchen müſſen. Derſelbe Grund entſcheidet auch gegen die Erkl. von J. H. Michaelis und Umbreit: „wenn die Schmach ſich erhebet den Menſchen," und gegen die dem Sinn nach gleiche von Ewald: „ſobald ſich Schlechtigkeit erhebt," wozu noch kommt, daß das זלות nicht Schlechtigkeit heißen kann, und daß רום nicht ſich erheben = aufkommen, ſondern hoch ſeyn heißt, welche letztere Schwierigkeit wenigſtens von Luther vermieden wird, welcher derſelben Erkl. folgend überſetzt: wo ſolche loſe Leute unter den Menſchen herrſchen. Nach unſerer Erkl. faßt der Schluß des Pſalmes in einem kurzen, räthſelhaften Kernſpruche den Inhalt deſſelben zuſammen. Die Tiefe, in der die Gerechten durch die Anfeindungen der Böſen verſenkt werden, gilt der Höhe gleich. Denn ſo gewiß ein Gott im Himmel, iſt ihr Leid Weiſſagung ihrer Freude, ihre Verachtung ihrer Ehre. So können ſie alſo ruhig allen Machinationen der Bosheit zuſehen.

Psalm 13.

Der Sänger klagt über seine große Noth auf Erden, und daß im Himmel sein vergessen zu seyn scheine, V. 2. 3. Er bittet den Herrn um Hülfe, V. 4. 5, und wird aufgerichtet durch die Zusicherung derselben, V. 6.

Schon die Fünfzahl der Verse führt darauf, daß wir in diesem Ps. etwas Halbes, der Ergänzung Bedürftiges vor uns haben. Sie schließt sich mit der Siebenzahl des folgenden Ps. passend zur Zwölfzahl zusammen. Auf ein näheres Verhältniß zu diesem führt außer der Übereinstimmung des Inhaltes und dem יגל, welches dem Schlusse beider gemeinsam ist, die Betrachtung der Gottesnamen. Unser Ps. hat dreimal Jehovah, der folgende viermal Jehovah und dreimal Elohim, also in beiden Ps. zusammen Jehovah siebenmal und der Name Gottes überhaupt zehnmal, grade so wie auch in dem vorhergehenden Psalmenpaar der Gebrauch der Gottesnamen von der Zehnzahl, als der Signatur des Vollendeten, in sich Abgeschlossenen beherrscht wird.

Der Ps. enthält durchaus keine Merkmale, aus denen sich eine nähere Zeitbestimmung entnehmen ließe. Dieß berechtigt uns auch hier zu der Annahme, daß der Ps. nicht etwa erst später zum allgemeinen Gebrauch bestimmt worden, sondern daß David ihn ursprünglich zu dieser Bestimmung abgefaßt habe. Schon Luther verstand ihn von jedem Frommen, der, wie David, versucht werde. Falsch aufgefaßt ist der allgemeine Charakter dieses so wie mehrerer anderer Ps. von Jarchi, Kimchi, De Wette, welche ihn ausschließlich auf das Verhältniß Israels zu den Heiden beziehen, vgl. die Bemerkungen in der Einleitung zu dem folg. Ps. Die Situation ist die eines solchen, der durch langwierige Verfolgungen und langes Ausbleiben der göttlichen Hülfe bis an die Gränzen der Verzweiflung geführt und in tödtliche

Betrübniß gerathen iſt. Dieſe individuelle Phyſiognomie des Pſ. gibt ſich gleich in dem vierfach wiederholten: wie lange? zu erkennen. Stimmungen, wie die hier ausgeſprochene, hatten David gewiß in der ſpäteren Zeit der Sauliſchen Verfolgung oft beſchlichen, und mit dem Troſte, mit dem er in ihnen getröſtet worden, tröſtet er hier ſeine Brüder.

V. 1. Dem Sangmeiſter ein feines Lied von David.

V. 2. 3. — V. 2. Wie lange, Herr, willſt du mein immerfort vergeſſen? wie lange verbirgſt du dein Antlitz vor mir? V. 3. Wie lange ſoll ich Rathſchläge hegen in meiner Seele, Kummer in meinem Herzen den ganzen Tag, wie lange ſoll ſich erheben mein Feind über mich? — In V. 2 bezeichnet das נצח, dieſe Erkl. bietet ſich zunächſt dar, das Ununterbrochene und ſomit das Gänzliche des Vergeſſens. Des Sängers Finſterniß war durch gar keine Lichtſtrahlen der göttlichen Gnade erhellt, ſein Elend hatte gar keine lucida intervalla. Für dieſe Erkl. ſpricht das nach ihr entſprechende יומם, den ganzen Tag, in V. 3. Es läßt ſich aber bezweifeln, ob das נצח, und das in den Parallelſt. (Pſ. 79, 5: wie lange, Herr, willſt du zürnen לנצח, Pſ. 74, 10: wie lange, Herr, ſoll läſtern der Feind, verachten der Widerſacher deinen Namen לנצח, Pſ. 89, 47: wie lange, Herr, willſt du dich verbergen לנצח) ſtehende לנצח immerfort in dem Sinne von beſtändig, ununterbrochen, bedeuten kann, da es vielmehr nur immerfort in dem Sinne von: für immer zu bedeuten ſcheint, vergl. beſonders Pſ. 9, 19: „denn nicht für immer wird vergeſſen der Arme, die Hoffnung der Sanftmüthigen kommt nicht um auf ewig,“ wo das לנצח im Parallelismus mit לעד ſteht, und wo offenbar von einem finalen Vergeſſen die Rede iſt. An ein ſolches zu denken, liegt hier um ſo näher, da der Leidende nach V. 4: „erleuchte meine Augen, damit ich nicht zum Tode entſchlafe,“ ſich ſchon im letzten Stadium zu befinden glaubt, Gott

bittet, daß er noch vor Thoresſchluß ihn erretten möge. Legt man nun dieſen Zweifeln an der gegebenen Erkl. entſcheidende Bed. bei, ſo iſt das: wie lange willſt du mein für immer vergeſſen, ſo zu deuten. Es liegt dem ſchwachen Menſchen, der immer geneigt iſt, die Gnade Gottes nach der Empfindung und Erfahrung zu ſchätzen, bei jedem Leiden nahe, an ihr gänzlich zu verzweifeln, ſich für völlig und unrettbar verloren zu halten. Wenn aber ſchweres und anhaltendes Kreuz eingebrochen iſt, wie es hier der Fall, ſo ruft das Fleiſch auch dem Stärkſten zu, daß er für immer vergeſſen ſey. Dagegen nun aber erhebt der Geiſt Einſpruch: der Glaube klammert ſich an das: nicht für immer wird vergeſſen der Arme, an. Dieſer Widerſpruch in dem Bewußtſein des Leidenden geht auch in ſeine Rede an Gott über: er bittet ihn, daß er ſeine, wie das Fleiſch ſchreit, und der Augenſchein lehrt, für immer ihm entzogene Gnade ihm doch endlich wieder zuwenden möge. Der Sache nach vollkommen richtig ſchon Muis: talem te mihi exhibebis, acsi mei prorsus esses oblitus. Calvin: „Nicht auf menſchliche Weiſe oder durch natürliche Empfindungen erkennen wir in unſerm Elende, daß Gott für uns ſorgt, ſondern durch den Glauben ergreifen wir ſeine unſichtbare Vorſehung. So ſchien David ſich, ſoviel er aus der Sache ſelbſt abnehmen konnte, von Gott verlaſſen zu ſeyn, zugleich jedoch drang er mit den vom Lichte des Glaubens erleuchteten Augen bis zu der, wenngleich verborgenen Gnade Gottes durch. Denn wie ſollte er ſonſt ſeine Seufzer und Wünſche an ihn richten.“ Luther: „Malet er alſo nicht mit den allerdeutlichſten Worten dieſe allerherbeſte und allerbitterſte Gemüthsangſt ab? als welche überall den von ſich abgekehrten, feindſeligen, unverſöhnlichen, unerbittlichen und ewig erzürnten Gott fühlt. Denn hier verzweifelt die Hoffnung ſelbſt und die Verzweiflung hoffet dennoch, und lebt allein das unausſprechliche Seufzen, womit uns der heilige Geiſt vertritt, Röm. 8, 26,

der über den mit Finſterniß bedeckten Waſſern ſchwebte, wie es im 1. Buch Moſis am 1. V. 2 heißet. Dieß verſteht Niemand, wenn er es nicht geſchmecket.“ Luther hat auch ſchon erkannt, welcher Nachdruck in der gleichmäßigen Wiederholung des: „wie lange“ liegt, womit der Leidende alle „ſeine vier bitteren und gewaltigen Klagen“ einführt. „Im Hebräiſchen wird das Wort, wie lange? viermal unverändert wiederholt; an deſſen ſtatt aber der lateiniſche Überſetzer bei der dritten Wiederholung ein anderes Wort geſetzt hat, weil er gern eine Abwechſelung hat machen wollen. Wir aber wollen lieber die Einfältigkeit der hebräiſchen Mundart beibehalten, weil ſie uns durch vierfache Wiederholung einerlei Wortes: wie lange, den Affect des Propheten hat ausdrücken wollen, deſſen Nachdruck der lateiniſche Dollmetſcher durch ſeine Abwechſelung unterbrochen.“ Für die unter langem Elende Seufzenden iſt der Pſalm beſtimmt, in das einzige: wie lange, löſt ſich gleichſam ihr ganzes Weſen auf. — Die Redensart: Rathſchläge ſetzen oder legen, V. 3, hat etwas Fremdartiges. Am einfachſten nimmt man das legen = niederlegen, vergl. Ex. 10, 1: „damit ich lege (deponire) dieſe meine Zeichen in deiner Mitte.“ Seele und Herz erſcheinen als eine Vorrathskammer, welche ganz mit Rathſchlägen und Kummer angefüllt iſt. Der Sinn des: wie lange ſoll ich Rathſchläge hegen, iſt der: wie lange willſt du mich mir ſelbſt überlaſſen, wie lange ſoll ich mich ſelbſt abmühen, um einen Ausweg aus dieſem Elende und dieſer Noth zu finden, von der du mich ſo leicht befreien könnteſt. Es wird hierdurch ſehr treffend die Gemüthsverfaſſung eines Menſchen bezeichnet, der in rathloſer Verlegenheit ſich abquält, Rath zu finden, der bald auf dieſen, bald auf jenen Plan verfällt und dann ſie alle wieder in vollkommener Muthloſigkeit aufgibt, weil er ſieht, daß ſie alle ihren Zweck nicht erreichen werden. Dieſe Unruhe, welche in uns entſteht, ſobald der Herr in der Noth ſein Angeſicht von uns abwendet, betrachtet der Lei-

bende als die größte Qual. Luther: „Wenn nun einer befindet, Gott ſey beſchriebner Geſtalt nach gegen ihn geſinnt, ſo thut der elende Menſch bei ſich ſelbſt wie folgt. Das iſt, ſein Herz iſt wie ein brauſendes Meer, da gehen allerlei Rathſchläge untereinander: er verſuchet auf allen Seiten ein Loch zu finden, durch welches er ſich losmachen möge: er denkt auf vielerlei Anſchläge, und weiß doch keinmal nicht wie er ſich rathen ſoll.“ Was es mit dem: Rathſchläge hegen, auf ſich habe, das wußte David aus eigner Erfahrung, beſonders aus der Zeit der Sauliſchen Verfolgung, wo er, von ſeinem Feinde gejagt, „wie ein Rebhuhn auf den Bergen“ bald in Höhlen und auf Bergſpitzen Sicherheit ſuchte, bald bei den Moabitern, bald bei den Philiſtern, und bei allen Entwürfen, die er für ſeine Errettung ausdachte, immer den traurigen Refrain in ſich vernahm: „ich werde nun doch eines Tages fortgerafft werden durch die Hand Sauls.“ 1. Sam. 27, 1. Bekümmert war der Leidende nicht allein über ſein äußeres Unglück, ſondern noch mehr darüber, daß Gott ſich von ihm abgewendet zu haben ſchien, indem er ihm ſeine Gnade und ſeinen Beiſtand verſagte. Dieß war der eigentliche Stachel ſeines Schmerzes, das ſchlagende Herz in ſeinem Elende. Das יומם Mehrere: den ganzen Tag, ſ. v. a. das ſonſtige יומם ולילה. Der Tag in weiterer Bedeutung umfaſſe auch die Nacht. Andere: das יומם heiße nicht bloß: bei Tage, ſondern auch täglich; vergl. Ez. 30, 16. „Völlig, wie diu im Lat. mit dies zuſammenhängt“ Ew. Gegen die erſtere Annahme aber ſpricht die ſtehende Entgegenſetzung des יומם und לילה, und gegen die letztere, daß nur im äußerſten Nothfalle eine Verbindung ſo verſchiedenartiger Bedeutungen angenommen werden dürfte. Das יומם heißt vielmehr immer täglich, den Tag über, hier und Ez. 30, 16 ſ. v. a. vom Morgen bis zum Abend. Von der Nacht als der Zeit, wo der Schlaf des Kummers vergeſſen läßt, wird abſtrahirt. Die ganze Zeit des Selbſtbewußtſeins iſt mit ihm angefüllt.

V. 4. 5. — V. 4. Schaue her erhöre mich, Herr mein Gott, erleuchte meine Augen, damit ich nicht entschlafe zum Tode. V. 5. Damit nicht spreche mein Feind: dem war ich überlegen, nicht jubeln meine Widersacher, wenn ich wanke. — Die Bitte steht in genauer Beziehung auf die Klage. Luther: „Er setzt hier einem jeglichen vorhergehenden Stücke was entgegen. Er hatte über vier böse Dinge geklagt, also bittet er um viererlei Gutes.“ Dem Vergessen und dem Verbergen des Angesichts steht das Schauen und das Erhören entgegen, den Rathschlägen und dem Kummer das Erleuchten der Augen, und auf das: wie lange soll mein Feind sich erheben über mich, bezieht sich V. 5. Doch hat der Sänger jede Eintönigkeit vermieden, bei den drei ersten Bitten die Beziehung überall nur sachlich, nirgends wörtlich ausgedrückt und bei der vierten sogar die Form der Bitte aufgegeben. Das schaue her, V. 4, ist entgegengesetzt dem Verbergen des Antlitzes, worüber sich der S. im ersten Verse beklagt hatte. „So lange — bemerkt Calvin — bis Gott wirklich seine Hand ausstreckt, um uns zu helfen, schreit das Fleisch, seine Augen seyen verschlossen.“ Das erleuchte meine Augen erläutert Luther also: „Sobald das Angesicht Gottes von uns abgewandt, so folgt alsbald Bestürzung, Zerrüttung, Finsterniß des Verstandes und Unwissenheit des Rathes, daß wir gleichsam im Finstern tappen und überall suchen, wohinaus wir entfliehen mögen. Also, wenn der Herr das Licht seines Angesichtes über uns erhebet und kehret sein Angesicht zu uns, daß er uns erhöre, so werden unsere Augen wieder erleuchtet und ist überall häufiger Rath zu finden.“ Allein daß diese Erkl. nicht richtig ist, daß das Erleuchten der Augen hier nicht geistig, sondern eigentlich verstanden werden muß, in specieller Beziehung auf das: Kummer in meinem Herzen, in V. 3, zeigt das folgende: damit ich nicht entschlafe zum Tode. Den von schwerem Kummer

Gedrückten, den Ohnmächtigen und Sterbenden werden die Augen, der Spiegel der Lebenskraft, dunkel; die Augen erleuchten iſt demnach ſoviel als dare spiritum vitalem, wie ſchon Calvin es richtig erklärt. Erläuternd iſt die Stelle 1. Sam. 14. Die Augen des bis auf den Tod ermatteten Jonathan bedeckt Finſterniß; nachdem er den Honigſeim gekoſtet, ſehen ſeine Augen nach V. 27 (wo das Ktib allein richtig) und werden erleuchtet, אורו, nach V. 29. In Eſra 9, 8 ſteht: die Augen erleuchten, in Verbindung mit: Belebung geben. Der Sänger ſtellt ſich alſo hier als einen Sterbenden, als einen ſchon halb Entſeelten dar, der bald gänzlich von der Finſterniß des Todes bedeckt ſeyn wird, wenn der Herr ihm nicht neue Lebenskraft gibt, ihn durch ſeine Errettung von dem verzehrenden Gram und Kummer befreit, der bald ſeine Auflöſung herbeiführen muß. Ewald ruft aus: „Schade, daß wir die Geſchichte nicht genauer nachweiſen können.“ Aber in dieſen Ausruf können wir nach den in der Einl. gegebenen Bemerkungen nicht einſtimmen. Das Gefühl, was ſich hier ausſpricht, iſt gar nicht ein ſo individuelles, daß es der Erläuterung aus der Geſchichte bedürfte. Wie manche bis in den Tod betrübte Seelen haben ſchon in dieſem Verſe den Ausdruck ihrer Empfindung gefunden! Ja, wer, der im Kreuze geübt iſt, hätte nicht ſchon ſolche Empfindung gehabt! Es iſt auch gegen alle Erfahrung geſprochen, wenn man behauptet, ſolche Empfindung ſetze voraus, daß man das irdiſche Leben für die letzte Gränze halte. Den Tod ſchlafen, kühne, dichteriſche Verbindung für: den Todesſchlaf ſchlafen; vergl. Jerem. 51, 39. 57, wo ſchlafen den ewigen Schlaf vorkommt. — In V. 5 ſoll das יכלתיו von יכל potuit, nach Mehreren ſtehen für יכלתי לו, dieß iſt aber falſch, wenn es ſo verſtanden wird, als bezeichne das Suff. Accuſ. hier gradezu den Dativ. Die Conſtr. mit dem Accuſ. ſtatt der gewöhnl. mit ל iſt vielmehr aus einer Modification der Bed. des Verbi zu erklären, Jemanden übermögen. In dem zw.

Gl. ſagt der Leidende, es ſey Gottes unwürdig, daß er ſeinen Knecht den Gottloſen zum Gelächter gebe, die nur darauf warteten, ſeines Falles zu ſpotten. Er geht dabei von dem Satze aus, es ſey Gottes eigenthümliches Geſchäft, der Frechheit der Frevler zu ſteuern, ſo oft ſie ſich rühmen, die Seinen und in ihnen ihn ſelbſt beſiegt zu haben.

V. 6. Der Herr ertheilt dem Sänger und in ihm Allen, die ſich in gleicher Lage befinden, oder vielmehr: er ertheilt den leidenden Gerechten die Verſicherung ſeiner Gnade und ſeines Beiſtandes. — Und ich vertraue auf deine Güte, es jubele mein Herz über dein Heil, ſingen will ich dem Herrn denn er hat mir wohlgethan. Das יגל nicht wie Viele: es wird frohlocken, ſondern: es ſoll frohlocken, wie dieß ſchon die Form, das für den Optativ ſtehende Fut. apocop. nahe legt, und wie es dem folgenden: ich will ſingen, ganz angemeſſen iſt. Der S. ſpricht den Wunſch und Entſchluß aus, daß ſein Herz dem Herrn für ſein Heil, das er als ihm innerlich zugeſagt, mit den Augen des Glaubens ſchon als gegenwärtig ſieht, danken möge. In dieſem Wunſche liegt zugleich die Gewißheit und die Größe des Heiles mit eingeſchloſſen. Das Frohlocken von des Gerechten Herzen ſteht dem Frohlocken der Feinde, V. 5, entgegen. Durch ב wird das Object bezeichnet, in welchem der Affect der Freude ruht. Das Prät. גמל iſt aus dem Glauben zu erklären, welcher das nicht Seyende als ſchon ſeyend ſieht. Luther, dem die meiſten Ausl. folgen, erklärt: „Daß er ſo wohl an mir thut,“ und dieſe Erkl. iſt auch entſchieden richtig, verwerflich die andere: daß er mir vergilt. Vergl. über גמל ſchenken, mit על beſchenken, zu Pſ. 7, 5.

Pſalm 14.

Der Sänger beginnt mit einer Klage über die furchtbare Macht und Größe des in der Welt herrſchenden Verderbens, V. 1—3. Aber die Gerechten, welche von der Sünde ſchwer zu leiden haben, dürfen deshalb nicht verzagen. So gewiß als ein Gott im Himmel, muß ſie den Ihrigen Verderben bringen. Von der Warte des Glaubens ſchaut der S. mit triumphirender Freude den Untergang des Frevels und den Sieg der Frömmigkeit, V. 4—6. Er ſchließt mit dem Wunſche, daß der Herr dieſe ſeine Zuſage erfüllend Heil und Rettung ſeinem Volke ſenden und dadurch ihm Veranlaſſung zum freudigen Danke geben möge, V. 7. Über den Zuſammenhang d. Pſ. mit dem vorigen vgl. die Einl. zu dieſem. Wir bemerken hier nur noch, daß die Zwölfzahl der Verſe beider Pſ. durch die Sechszahl der Strophen getheilt wird, dort 2. 2. 1, hier 3. 3. 1.

In dem erſten Theile, der Klage, iſt von dem Verderben der Welt an ſich die Rede, ohne Beziehung auf die Leiden, welche daraus dem „gerechten Geſchlechte" erwachſen. Daß aber dennoch die Klage auf dieſe in ſpecieller Beziehung ſteht, daß der S. das Verderben der Welt mit Rückſicht auf die ſchwierige und auf das Sichtbare geſehen verzweifelte Stellung ſchildert, welche dadurch den Gerechten bereitet wird, zeigt der zweite Theil, welcher ſich durchweg nicht mit dem Gerichte über die böſe Welt an ſich beſchäftigt, in Weiſe der Propheten, ſondern nur inſofern, als es den Gerechten zum Heile dient, dieſe dadurch aus den Klauen der Bosheit errettet werden. Danach iſt die Beſtimmung des Pſ. ganz ähnlich der von Pſ. 12: er ſoll den Gerechten Troſt verleihen in der Anfechtung, in welche ſie durch den Blick auf das Verderben der Welt, die Macht der Bosheit gerathen, die ihnen ſicheren Untergang zu drohen ſcheint. Iſt auch die ganze Welt dem Verderben hingegeben und wider ſie verſchworen: ſie dürfen

getroſt

getroſt ſeyn, denn Gott überwindet die Welt. Daneben aber hat der Pſ. die Bedeutung einer kräftigen Warnung für die Gottloſen. Daß dieſe nicht ausgeſchloſſen werden darf, zeigt ſchon die Überſchrift des entſprechenden 53ſten Pſalmes.

Das Fehlen aller individuellen Beziehungen macht es gewiß, daß auch dieſer Pſ., wie die viel Verwandtes darbietenden unmittelbar vorhergehenden, von David von Anfang an zum allgemeinen Gebrauche gedichtet worden ſey. Was diejenigen betrifft, welche die Klage des S. hervorgerufen haben, und wider die der Herr angerufen wird, ſo iſt die Beziehung des Pſ. grade ſo weit, wie die Bezeichnung „Menſchenkinder“ V. 2. Ob die verderbten Menſchenkinder äußerlich zum Volke Gottes gehörten oder nicht, macht keinen Unterſchied. Die erſteren waren ja nicht eigentliche Mitglieder deſſelben. Im Pentateuch iſt die ſtehende Formel in Bezug auf die Übelthäter: „dieſe Seele iſt ausgerottet aus ihrem Volke,“ ſie iſt ipso facto daraus ausgeſchieden, gehört nicht mehr zum Volke Gottes, auch wenn der theokratiſchen Obrigkeit Kraft und Wille fehlt, die Ausſchließung auch äußerlich zu vollziehen, wie dieß durchgängig z. B. Deut. 13, 6 mit den Worten geboten wird: „austilgen ſollſt du das Böſe aus deiner Mitte.“ Hieraus erhellt deutlich genug, wie der Gegenſatz des עַמִּי und עַם in V. 4. 7 gegen die Menſchenkinder zu faſſen iſt. Der Gegenſatz iſt der des gerechten Geſchlechtes gegen die verderbte Welt, wie er zu allen Zeiten beſtanden hat, und bis ans Ende des gegenwärtigen Weltlaufes beſtehen wird. De Wette u. A. wollen den Pſ. ausſchließlich auf das Verhältniß Iſraels zu heidniſchen Unterdrückern beziehen. Daß der erſte Theil dieſe Auffaſſung nicht begünſtigt, muß De Wette ſelbſt zugeſtehen. „V. 1—3 — bemerkt er — hat ganz das Anſehen einer allgemeinen ſittlichen Schilderung.“ Von einer ſpeciellen Beziehung auf die Heiden findet ſich nicht die geringſte Spur: nicht das heidniſche, ſondern das menſchliche Verderben wird

geſchildert. Auf dieſes führt auch die Beziehung, in der die Schilderung auf Gen. 6, 12 ſteht: „Und Gott ſah die Erde, und ſiehe, ſie war verderbt, denn verderbt hatte alles Fleiſch ſeinen Weg auf der Erde," vergl. V. 5: „und es ſah der Herr, daß viel war die Bosheit der Menſchen auf der Erde." Dieſe Grundſtelle geht nicht auf die Heiden, ſondern überhaupt auf die Menſchen. Wie wenig die Propheten und die heiligen Sänger geneigt waren, das Verderben bloß auf die Heiden einzuſchränken und Iſrael von ihm zu eximiren, ließe ſich leicht durch eine Unzahl von Stellen darthun: wir wollen hier aber nur eine anführen, in der, was hier von der ganzen Welt, eben ſo nachdrücklich ſpeciell von Iſrael ausgeſagt wird, in Jerem. 5, 1: „gehet durch die Gaſſen Jeruſalems und ſehet und erkennet, und ſehet auf ihren Straßen, ob ihr einen findet, ob da iſt einer, der Recht thut und nach Redlichkeit trachtet, ſo will ich ihr verzeihen." Daß auch aus V. 4: „die mein Volk freſſen wie Brot" dieſer Auffaſſung kein Vortheil erwachſe, muß De Wette ebenfalls anerkennen. „Die V. 4 genannten Unterdrücker — ſagt er — können wohl in der Mitte der Iſraeliten geſucht werden." Daß ſie dieß nicht bloß können, ſondern daß die einheimiſchen Unterdrücker nicht ausgeſchloſſen werden dürfen, zeigt die ſich ausſchließlich auf die einheimiſchen Verhältniſſe beziehende Stelle Micha 3, 2. 3: „Und die da eſſen das Fleiſch meines Volkes" u. ſ. w., welche ſichtbar von der unſrigen abhängig iſt, und in der der Prophet über ſie commentirt, das in ihr nur angedeutete Bild im Einzelnen ausmalt. Vergl. auch die ebenfalls auf einheimiſche Unterdrücker ſich beziehende St. Prov. 30, 14: „ein Geſchlecht, Schwerter ſeine Zähne und Meſſer ſeine Backenzähne, die Bedrängten von der Erde zu freſſen und die Armen von den Menſchen." De Wette zieht ſich ganz auf V. 7 zurück: der dort ausgeſprochene Wunſch der Rückkehr aus der Gefangenſchaft deute auf ein politiſches Verhältniß der Unterdrückung und am natürlichſten auf

das der Exulanten zu den Chaldäern. Die Auslegung wird aber zeigen, daß der V. kein Wort von Rückkehr aus der Gefangenschaft enthält, daß er nur im Allgemeinen den Wunsch ausspricht, daß Gott sich über das Elend seines Volkes erbarmen möge, sey es nun durch einheimische oder sey es durch auswärtige Bosheit herbeigeführt.

Andere Ausl., wie Stier, sind durch den Gegensatz gegen diese Auffassung zu der Behauptung verleitet worden, daß der Ps. sich bloß auf den einheimischen Gegensatz der Gerechten und der Bösen beziehe, daß in V. 1—3 das menschliche Verderben nur in Beziehung auf sein Hervortreten unter Israel geschildert werde, daß nur unter Israel die Übelthäter zu suchen seyen, welche nach V. 4 das Volk fressen wie Brot, nur den Bösen in Israel Verderben gedroht und den Gerechten Rettung von ihnen verheißen werde. Diese Auffassung ist ebenso willkührlich: der Gegensatz ist durchweg der der verderbten Welt und des gerechten Geschlechtes, und da dieser Gegensatz auch in demjenigen zur Erscheinung kam, was die „Auswahl" unter Israel von heidnischer Bosheit zu leiden hatte, so sieht man nicht ein, mit welchem Rechte dieß Verhältniß ausgeschlossen werden könne.

Das fatale: entweder — oder, ein einheimischer Gegensatz, oder ein Verhältniß zu heidnischen Unterdrückern, sollte man doch endlich aufgeben, nicht überall davon ausgehen, daß nothwendig das Eine oder das Andere stattfinden müsse. Die Männer Gottes, durch seinen Geist über den beschränkten nationalen Standpunkt erhoben, schauten die heidnische und die Israelitische Bosheit, ohne sich durch das verschiedene Gewand täuschen zu lassen, als ein Ganzes an. So durchgängig schon Moses, der seiner Verordnung: du sollst nicht zweierlei Gewicht in deinem Beutel haben, auch hier entsprach. Man vgl. z. B. Deut. C. 32.

Aus den gegebenen Bemerkungen erhellt, daß Paulus mit vollem Rechte in Röm. 3, 10—12 aus V. 1—3 unseres Ps.

den Beweis für die Schriftmäßigkeit ſeines Satzes führt: „daß Juden und Heiden alle unter der Sünde ſind.“ Mit Recht ſtellt er dieſe St. an die Spitze ſeiner Beweisführung: das ganze A. T. bietet keine andere Stelle dar, in welcher die Allgemeinheit und Tiefe des menſchlichen Verderbens mit ſo kräftigen Zügen geſchildert würde.

Was man gegen die Davidiſche Abfaſſung vorgebracht hat, beruht einzig und allein auf falſcher Auffaſſung von V. 7.

Unſer Pſalm kehrt mit gewiſſen Abweichungen noch einmal als Pſ. 53 wieder. Dieſe Abweichungen tragen (etwa nur mit Ausnahme der Weglaſſung des „alle“ in V. 4) ſämmtlich denſelben Charakter: überall wird in Pſ. 53 das Seltene, Ausgeſuchte, Starke und Erhabene dem Gewöhnlichen und Einfachen ſubſtituirt. Die Beſprechung des Einzelnen wird dieß zeigen. Die einfache Überſchrift des vierzehnten Pſ.: „dem Vorſänger von David“ wird in Pſ. 53 durch einen doppelten Zuſatz erweitert, und dieſe Zuſätze tragen beide den angegebenen Charakter. Zuerſt עַל־מַחֲלַת. Daß mit dieſen Worten auf dem bisherigen Wege, von der Vorausſetzung aus, daß ſie ein Inſtrument oder eine Melodie bezeichnen, nichts anzufangen ſey, möge die Bemerkung Ewalds, poet. Büch. Th. 1. S. 174 zeigen: „ein Wort, über deſſen Bedeutung ſich durchaus nichts ſagen läßt.“ Wir nehmen an, daß die Worte eine räthſelhafte Bezeichnung des Inhaltes und Gegenſtandes enthalten, und überſetzen: über Krankheit. Für dieſe Erkl. ſpricht 1. daß ſie die allein ſprachlich zuläſſige iſt. Das Verbum hat im Hebr. keine andere Bed., als die: ſchwach, krank ſeyn, und die ganz nahe verwandten Formen מַחֲלֶה und מַחֲלָה kommen in der Bedeutung Krankheit vor. Ehe gezeigt worden, daß das מחלת dieſe Bed. durchaus nicht haben kann, iſt es willkührlich, daſſelbe aus dem Äthiopiſchen zu erläutern. 2. In der Überſchrift von Pſ. 88, 1, wo das על מחלת wiederkehrt, wird es mit לְעַנּוֹת verbunden, was nach dem Sprach-

gebrauche und nach dem עֲנִיָּה, affligis, in V. 8 und dem עֲנִי in V. 10 nur erklärt werden kann: betreffend die Anfechtung, sich also mit dem: über Krankheit, vortrefflich verträgt. Die gewöhnliche Erkl.: zum singen, ist als willkührlich aufzugeben. 3. Die so erklärten Worte passen sehr gut zu dem Inhalte der mit ihnen bezeichneten Psalmen. Ps. 53 beschäftigt sich mit der geistlichen Krankheit der Menschensöhne, Ps. 88 ist das Gebet eines von schwerem Leiden Heimgesuchten, das in der Schrift nicht selten bildlich durch Krankheit bezeichnet wird. — Der zweite Zusatz in der Überschrift ist das מַשְׂכִּיל, ein Lehrpsalm (vergl. zu Ps. 32). Diese Bezeichnung ist mit sinniger Beziehung auf V. 2 (in Ps. 53, V. 3) gewählt worden. Das Lied soll die Unvernünftigen, von denen dort die Rede, zur Vernunft bringen. Daran knüpft sich die zweite Bestimmung, die Kranken selbst, d. h. die Leidenden zu unterweisen, wie sie sich in der Krankheit verhalten, welche Heilmittel sie dagegen anwenden sollen. In dem Ps. selbst ist eine durchgreifende Veränderung die, daß an die Stelle des Jehovah überall Elohim gesetzt wird. Der Grund derselben ist folgender. Es läßt sich nicht zweifeln, daß schon in Ps. 14 das siebenmalige Vorkommen des Gottesnamens (dreimal Elohim und viermal Jehovah) nicht zufällig ist, namentlich wenn die damit correspondirende Siebenzahl der Verse ins Auge gefaßt wird, die offenbar absichtlich auch Ps. 53 beibehalten hat, in dem die erweiterte Überschrift einen Vers für sich bildet, dagegen aber in V. 6 in einen V. zusammengefaßt wird, was in Ps. 14 zwei Verse bildete, und Analogien, wie die des Ps. 29, wo das קוֹל יְהוָה siebenmal wiederkehrt. Während nun in Ps. 14 das Interesse überwog, die Gottesnamen nach Maßgabe der Differenz ihrer Bedeutung und zugleich nach dem Verhältniß zu dem mit ihm zu einem Paare verbundenen vorigen Ps. zu setzen, waltet in Ps. 53 das andere Interesse vor, das Absichtliche der siebenfachen Wiederholung durch die Gleichheit des

Namens hervortreten zu lassen, ein Zweck, der eben dadurch um so mehr erreicht wurde, daß das אלהים in einigen dieser Verbindungen — vergl. namentlich das: „Elohim rufen sie nicht an" — ziemlich fremdartig klingt. Eben dieser Unterschied in Setzung der Gottesnamen hat die locale Trennung der beiden zusammengehörigen Psalmen hervorgerufen. Danach gehörte Ps. 14, in dem der Jehovah vorwiegt, in die Reihe der Davidischen Jehovahpsalmen, dagegen Ps. 53 unter die Dav. Elohimpsalmen. — In V. 1 substituirt der 53ste Ps. dem עלילה, Thun, das עול, Frevel. Das „Thun" wird gerechtfertigt durch den Gegensatz gegen das Sprechen im Herzen; von dieser wichtigen Beziehung abgesehen ist das עול als das stärkere zugleich das bezeichnendere, so daß also, wie es hier überhaupt der Fall ist, jede der beiden Lesarten ihren eigenthümlichen Vorzug hat. In V. 3 wird zuerst dem einfachen und sogleich deutlichen הכל das כלו substituirt, bei dem es nicht gleich deutlich ist, wie das Suff. zu beziehen ist. Es geht auf die in eine Einheit zusammengefaßten Menschenkinder, das menschliche Geschlecht. Dann wird statt des gewöhnlichen סר, das sehr seltene, außerdem in Kal nur zweimal vorkommende סג substituirt, wobei offenbar absichtlich ein der Schreibung und Aussprache nach möglichst nahe verwandtes Wort gewählt wird, wie auch Jeremias es liebt, ähnlich lautende oder ähnlich geschriebene Wörter denen seines Originals zu substituiren, vergl. Küper Jerem. libr. sacr. interpres p. XIV. In V. 5 wird zu dem: „dort überfällt sie Schrecken" noch das die Scene ausmalende und verstärkende: „wo kein Schrecken" hinzugefügt, und an die Stelle des schlichten: „denn Gott ist unter dem gerechten Geschlechte" tritt das weit nachdrücklichere, hochpoetische: „denn Gott zerstreut die Gebeine des sich Lagernden wider dich," eig. deines Belagerers. Ebenso hat statt des: „machet nur des Elenden Rath zu Schanden, denn Gott ist seine Zuflucht," in V. 6, das sich so zu sagen in der Defensive hält, der 53ste Ps. das durchaus

offensive und, wie schon die Anrede zeigt, weit lebhaftere: du machst zu Schanden, denn Gott verwirft sie. Endlich in V. 7 wird dem Singular ישועת der seltenere und nachdrücklichere Plural substituirt.

Aus der gegebenen Darstellung erhellt, daß an eine Entstehung der Abweichungen auf die von Ewald in den Bem. über Ps. 14 und 53, in Stud. u. Crit. 29. Hft. 4, u. A. angenommene Weise, daraus, daß ein Leser sich den Text einer unleserlich gewordenen Handschrift so gut es ging zurechtmachte, nicht gedacht werden kann. Ebenso erhellt auch daraus, daß die Abweichungen nicht aus dem traditionellen Gebrauch entstanden seyn können. Sie gehören alle einem Urheber an, der sie mit Bedacht und Consequenz vornahm. Daß dieß David gewesen, scheint die Überschrift des 53sten Ps. zu bezeugen, welche den Ps. auch in der dortigen Gestalt David beilegt, und dagegen wird man keinen irgend probehaltigen Grund beibringen können.

Wenn die Sammler beiden Gestaltungen, der ursprünglichen und der veränderten, die Aufnahme gewährten, so handelten sie gewiß im Sinne des Urhebers der Veränderungen selbst, der nicht daran dachte, durch seine Gestaltung die andere zu beseitigen, sondern nur neben ihr einen Platz für dieselbe in Anspruch nahm. Jede der beiden Gestaltungen hat ihre eigenthümlichen Schönheiten und Vorzüge und mit vollem Rechte bemerkt Venema: variatio nulla contigit, quae sensum non fundat in utroque Ps. egregium et scopo congruum.

V. 1—3. — V. 1. Dem Sangmeister von David. Es spricht der Thor in seinem Herzen, nicht ist Gott, sie sind verderbt, abscheulich in ihrem Handeln, da ist nicht der Gutes thut. V. 2. Der Herr blickt vom Himmel herab auf die Menschenkinder, daß er sehe ob da sey einer der klüglich handelt, der Gott suchet. V. 3. Alle sind abgewichen, allesammt sind sie verdorben,

da iſt nicht der Gutes thue, auch nicht einer. — Das: es ſpricht der Thor, V. 1, nicht etwa, nur der Thor ſpricht in ſeinem Herzen, wer in ſeinem Herzen ſpricht u. ſ. w. iſt ein Thor, ſondern ſ. v. a. die ganze Welt iſt voll von Thoren, welche ſprechen, oder: die Thoren, deren die ganze Welt voll iſt, ſprechen. Der S. bezeichnet die herrſchende Thorheit zuerſt nach ihrer innerſten Wurzel im Gemüthe (Muis: orditur a fonte omnium scelerum impietate), und geht dann zur Beſchreibung ihrer Äußerungen in der That über. Das נבל ſteht hier in ſeiner urſprünglichen Bed., die es, wenn man näher zuſieht, nie aufgibt. Denn auch wo es von Verbrechen gebraucht wird, werden dieſe doch immer von der Seite der Thorheit aufgefaßt. David bezeichnet diejenigen, welche mit Verläugnung aller Gottesfurcht ſich der Ungerechtigkeit hingeben, als verfinſterte Thoren im ſtillſchweigenden Gegenſatze gegen das Urtheil der Welt und ihr eignes, welches ſie als große Geiſter und Leute von ausgezeichneter Klugheit preiſt. Daß das נבל hier in ſeiner urſprünglichen Bed. ſteht, geht auch aus dem darauf in Beziehung ſtehenden: „wiſſen denn nicht“ in V. 4 hervor. Ihr ganzes Handeln iſt Thorheit, weil es auf der Vorausſetzung beruht, daß Gott nicht ſey, nicht ſehe und vergelte. Ebenſo erhellt es aus dem entgegengeſetzten משכיל in V. 2 und aus der Bezeichnung des Pſ. als משכיל in der Überſchrift von Pſ. 53. Die Thoren ſollen durch dieß Lied weiſe gemacht werden. Es iſt alſo gleich unrichtig, wenn De Wette das נבל durch der Gottloſe, und wenn Sachs, noch dazu ſehr geſchmacklos, es durch: der Schurk, wiedergibt. Der Fromme und Gerechte iſt der Schrift zugleich der Weiſe, weil ſeine Gemüthsſtellung und ſein Betragen auf der richtigen Einſicht in das Weſen der Dinge beruht und ſie zur Folge hat. Deshalb aber ſind Frömmigkeit und Weisheit der Schrift nicht Wechſelbegriffe, ſondern das Gebiet beider und der ihnen entgegenſtehenden Qualitäten bleibt immer ſtrenge geſchieden. Es

ist hier nicht die Rede von dem Atheismus des Verstandes, sondern von dem Atheismus des Herzens (er spricht in seinem Herzen), dessen Gebiet unendlich größer ist, wie das des ersteren, dem die Welt fast völlig hingegeben ist, obgleich die Zahl der theoretischen Gottesläugner in ihr eine geringe, und mit dem auch der Gerechte beständig noch zu kämpfen hat. Luther: „Also redet hier der Prophet im Geiste, siehet keine äußerliche Person an, gehet auf den Grund der Nieren und Herzen und spricht: der Thor spricht, es ist kein Gott, nicht mit dem Munde, Geberden, Gepränge, und sonst äußerlich, als durch welche Stücke er sich (oft) vor den wahren Liebhabern Gottes rühmt, daß er Gott kenne, sondern im Herzen, das ist in seinen innerlichen Begierden. Diese sind bei dem Gottlosen verblendet, und darauf folgt alsbald die Blindheit des Verstandes, daß er weder von Gott recht denken, noch reden, noch sein Thun danach einrichten kann. Demnach haben allein diejenigen Gott, welche an Gott nicht mit heuchlerischem Glauben glauben. Die übrigen alle sind Thoren, und sprechen in ihrem Herzen: es ist kein Gott.“ Sie sind verderbt u. s. w. Das Verhältniß dieses zweiten Theiles zum ersten hat Luther schon ganz richtig erkannt, nach dem hier „das andere Übel“ beschrieben wird, „das ein reißender Strom ist, so aus dieser Quelle des Unglaubens mit Gewalt hervorbricht.“ Der Atheismus des Herzens hat die Schlechtigkeit des Wandels zum unzertrennlichen Begleiter. Es fragt sich, wie das עלילה und das entsprechende עול in Ps. 53 zu fassen ist, ob mit den meisten Ausl. als ein von השחיתו und התעיבו regierter Accus., sie machen verderbt, abscheulich die Handlung, oder als ein lose angehängter Accus., welcher die Sphäre des השחיתו und des התעיבו näher begränzt, der Handlung, dem Frevel nach, wie schon Luther hier: mit ihrem Wesen, in Ps. 53: in ihrem bösen Wesen. Für die letztere Auffassung spricht vor Allem, daß nach ihr der von dem Sänger offenbar beabsichtigte Gegensatz der

Handlungen gegen das Herz, welchen hervorzuheben das עלילה geſetzt iſt, ſchärfer hervortritt. Dann ſollte man nach der andern Auffaſſung ſtatt des Sing. ohne Suff. den Plur. mit dem Suff. erwarten, vergl. das השחיתו עלילותם in Zeph. 3, 7. Dazu kommt, daß das השחית nur ausnahmsweiſe einen Accuſ. bei ſich hat, in der Regel abſolut ſteht in der Bed. verderbt handeln, das התעיב aber an den beiden einzigen St., wo es außerdem vorkommt, 1. Kön. 21, 26. Ez. 16, 52, die Bed. abſcheulich handeln, nicht abſcheulich machen, hat. Auch will das עול, Frevel, zu dem השחית und התעיב in der Bed. verderben, abſcheulich machen, nicht recht paſſen. Daß das השחיתו auf Gen. 6, 12 anſpiele, wo mit demſelben Verbo die Verderbtheit der Menſchen vor der Fluth bezeichnet wird, daran kann um ſo weniger gezweifelt werden, da in V. 2 eine noch deutlichere Anſpielung auf dieſe Stelle vorliegt. Luther: „er beſchreibt, daß das Geſchlecht der Gottloſen damals eben wie zu jener Zeit verdorben geweſen.“ Die Präter. ſind in dieſem V. und in den folgenden eben ſo zu faſſen, wie in Pſ. 11, 4. 10, 3 und durch das Präſens wiederzugeben. Der Sinn und Zuſammenhang des Pſ. wird ganz zerſtört, wenn man mit Ewald und Hitzig überſ.: er ſprach u. ſ. w. — Daß David in V. 2 den Herrn vom Himmel herabſchauen läßt und keinen Gottesfürchtigen auf Erden finden, geſchieht aus einer doppelten Urſache. Zuerſt wird dadurch die Größe und Allgemeinheit des herrſchenden Verderbens recht hervorgehoben. Nicht bloß ein kurzſichtiges Menſchenauge, ſelbſt Gottes allſehendes, alldurchdringendes Auge vermag auf Erden keine Frömmigkeit aufzufinden. Michaelis: ex infallibili dei judicio et scrutinio. Dieſe Beziehung iſt die vorwiegende. Zugleich aber wird dadurch im Gegenſatze gegen den Wahn der Gottvergeſſenen, welche Gott in den Himmel einſchließen und ſich ihn um die irdiſchen Dinge gar nicht kümmern laſſen, darauf hingedeutet, daß ſeine allwaltende Vorſehung ſtets thätig ſey, daß

er stets von seiner hohen Warte, dem Himmel, auf die Handlungen der Menschen schaue, um zu seiner Zeit seine Strafen über die Gottlosen herabzuschleudern; eine Wahrheit voll Trostes für die Gottesfürchtigen, voll Schreckens für die Gottlosen. Nach der letzteren Beziehung bildet das: der Herr blickt vom Himmel herab, den Gegensatz gegen das: es ist nicht Gott, der Thoren, und bereitet vor auf die in V. 4—6 geschilderte Katastrophe. Beide Beziehungen werden schon von Luther hervorgehoben: „Es ist das wider die Narrheit des Thoren geredet, der da spricht, es sey kein Gott. Als wollte er sagen: es ist nicht allein ein Gott, sondern auch ein Gott, der siehet, ja der Alles siehet, d. i. er durchdringt Alles mit seinem Sehen, es ist ihm nichts zu weit entfernt, oder zu tief verborgen, das er nicht erreichen sollte. Hiernächst, damit nicht Jemand meine, diese Thoren und die ihre Wege verderben wären nur ein Winkel voller Leute, unter denen allein keiner zu finden wäre, der Gutes thäte, so dehnt er seine Meinung weit und überhaupt aus auf alle, wenn er spricht: der Herr sah vom Himmel, von da herab er alle Leute auf Erden siehet und ihm keiner verborgen ist. Also hat er 1. Mos. 6, 12 gesehen, daß die ganze Erde verderbt sey.“ Außer dieser St. kommen noch als Typus für die vorliegende Darstellung zwei andere in Betracht, die Gen. 11, 5: „und der Herr stieg herab vom Himmel zu sehen die Stadt und den Thurm, welche die Menschenkinder bauten,“ aus welcher das „die Menschenkinder“ entnommen zu seyn scheint, und Gen. 18, 21. Sehr passend tritt Elohim, dessen Daseyn die Gottlosen läugnen, Jehovah entgegen, der vom Himmel herabblickt. Sie läugnen sogar das Daseyn einer Gottheit; aber es ist und lebet und siehet der lebendige, im höchsten Sinne persönliche Gott. Das משכיל, einer der klüglich handelt, bildet den Gegensatz gegen das: sie handeln verderbt, abscheulich, eben so wie das: der Gott suchet, den Gegensatz gegen den Thoren, welcher spricht: es ist nicht Gott, so daß

also die Ordnung des ersten V. hier umgekehrt wird. Das השכיל heißt nicht klug seyn, noch viel weniger fromm seyn, sondern es steht von dem Betragen, klug, vernünftig handeln, im Gegensatze gegen das verderbt, abscheulich handeln. Der Böse, indem er statt dem Gesetze Gottes seinen verderbten Neigungen und Leidenschaften folgt, tritt in seinen Handlungen die Vernunft mit Füßen, thut in verkehrtem Sinne, was nicht taugt, und was ihn dem Verderben überliefert. Daß das sehr gewöhnliche דרש אלהים nur heißen kann: Gott suchen, erhellt aus dem Gegensatze des Findens in Deut. 4, 29: „du wirst finden den Herrn, wenn du ihn suchen wirst von ganzem Herzen und von ganzer Seele," vergl. Jerem. 29, 13. 2. Chron. 15, 2. Gott suchen bezeichnet das Verlangen des Herzens nach ihm, die auf ihn gerichtete Sehnsucht. Die Bösen suchen Gott nicht, sie fliehen und meiden ihn als ihren ärgsten Feind, aber wer ihn nicht sucht, den sucht er heim mit seiner Strafe. Das אלהים hat hier schon ganz die Natur des Nom. propr. angenommen. Daher das את, obgleich der Art. fehlt. Das את steht nie anders als vor bestimmten Nominibus. Die Beispiele des Gegentheils, die Ewald noch stehen läßt, fallen bei näherer Betrachtung. — Es fragt sich, wie die Behauptung eines über die ganze Menschheit verbreiteten Verderbens in V. 3 mit V. 5 zu vereinigen sey, wo von einem gerechten Geschlechte die Rede ist. Dieß ist nur durch die Annahme möglich, daß dem Verf. bei dem Anblicke des ungeheuren über die Menschheit verbreiteten Verderbens der Gedanke an die wenigen Gerechten ganz zurücktrat, so daß also seine Worte, wie er es selbst im Folgenden thut, einigermaßen zu begränzen sind. Vergl. was wir schon über die ganz ähnliche Darstellung in Ps. 12 bemerkten. Andere, wie Calvin, verstehen unter den Menschenkindern, V. 2, die ganze Menschheit in ihrem natürlichen Zustande im Gegensatze gegen die Kinder Gottes, die durch den Geist von dem

allgemeinen Verderben befreit worden sind. Allein es ist durchaus unwahrscheinlich, daß das „Menschenkinder" ohne durch den Gegensatz erläutert zu werden, in dieser Bed. stehe. Der Sache nach ist diese Ansicht freilich die richtige; denn die wenigen Gerechten, welche der Sänger von der verderbten Masse ausnimmt, sind es ja durch Gottes Gnade. Dieser können übrigens verhältnißmäßig nur wenige seyn, sonst könnte der Sänger nicht so sehr Alles aufbieten, um das Verderben als allgemein zu bezeichnen, wobei man sich daran erinnern muß, daß die zu allen Zeiten „kleine Heerde" unter dem A. B. noch in viel engere Gränzen eingeschlossen war, wie unter dem N. B.: Finsterniß bedeckte die Erde und Dunkel die Völker, und auch in dem Ländchen, welches einen Lichtschimmer darbietet, dichte Schatten, welche nur spärlich hie und da das Licht durchblicken lassen. Luther: „Siehe mit wie vielen und überflüssigen Worten hebt er an, damit er alle Menschen darunter begreife und Niemanden ausnehme. Zuerst spricht er alle, darnach zugleich, zum dritten, da ist auch nicht ein einziger." Nachdrücklich steht das הכל, die Allheit; die ganze Menschheit ist gleichsam eine verderbte Masse. Das Abweichen erhält seine nähere Bestimmung durch den Gegensatz gegen das: den Herrn suchen, so wie das verderbt seyn, und das nicht Gutes thun den Gegensatz bildet gegen das משכיל. In der Schilderung des Thoren werden stets die Gottlosigkeit und das unsittliche Betragen mit einander verbunden, und zwar so, daß das folgende Paar immer mit demjenigen Gliede beginnt, mit dem das vorhergehende geschlossen. Das משכיל nimmt das: sie handeln verderbt u. s. w. wieder auf, das: Alles ist abgewichen, das: der Gott sucht, das: die Übelthäter, die mein Volk verzehren, das: sie sind verderbt, da ist nicht der Gutes thut. Das letzte Glied der Schilderung: die den Herrn nicht anrufen, correspondirt dem ersten: er spricht in seinem Herzen: es ist, kein Gott. Die ganze Verkettung wird zerrissen, wenn man bei dem:

Alles ist abgewichen, statt von Gott, ergänzt: von dem richtigen Wege. Das אלח ursprünglich sauer werden, verderben, hier wie Hiob 15, 16 im sittlichen Sinne. Zu Ende unseres V. schalten einige crit. Hülfsmittel, namentlich Cod. Vat. der LXX und Vulg. einen längeren Zusatz ein, der seine Entstehung offenbar der St. Röm. 3, 13—18 verdankt. Dort werden an das Citat aus unserem Ps. ohne weiteres andere Aussprüche des A. T. angefügt, welche denselben Gegenstand betreffen. Indem man nun übersah, daß der Apostel nicht speciell unsern Ps. citirt, sondern ganz im Allgemeinen Schriftstellen angekündigt hatte, glaubte man wegen seiner Auctorität in unserem Ps. eine Auslassung annehmen zu müssen.

V. 4—6. — V. 4. Wissen denn nicht alle Übelthäter, die mein Volk fressen wie Brot, den Herrn nicht anrufen. V. 5. Dort überfällt sie Schrecken, denn Gott ist unter dem gerechten Geschlechte. V. 6. Machet nur den Rath des Elenden zu Schanden, denn der Herr ist seine Zuflucht. — Der S. beginnt in V. 4 den zweiten Theil mit dem Ausdrucke der Verwunderung über die große Verblendung der Thoren, die nicht sehen, was doch vor Augen liegt und was in V. 5 und 6 in lebhafter Schilderung vorgeführt wird. Die Bezeichnung der Thoren als Übelthäter, die das Volk Gottes verzehren und den Herrn nicht anrufen, resümirt den Inhalt von V. 1—3, substituirt aber bei dem ersten Momente der Schlechtigkeit der Handlungen überhaupt das schändliche Betragen gegen das Volk Gottes, als die Art in der Gattung, die nach dem schon in der Einl. entwickelten Zwecke des Ps. besonders in Betracht kam. Das „alle" scheint nur dem Zwecke der Anknüpfung an das Vorhergehende zu dienen, und wird, weil es davon abgesehen ziemlich müßig steht, in Ps. 53 weggelassen: wissen denn nicht alle jene Übelthäter, jene ganze Rotte der Bösewichter. Man darf nicht mit Clauss u. A. das ידע gradezu in der Bed.

nehmen: die rechte Erkenntniß haben, klug und weise werden. Das Object wird vielmehr in der affectvollen Rede ausgelassen und ist aus dem Zusammenhange zu ergänzen. Dieß ist überall und ohne Ausnahme da der Fall, wo das יָדַע absolut zu stehen scheint. Die Ergänzung ist nun hier aus demjenigen zu entnehmen, was schon in V. 2 angedeutet war, wonach der Herr vom Himmel auf alle Menschenkinder blickt, und was in V. 5 ausdrücklich gesagt wird, mit dem man den unsrigen durch einen Doppelpunkt verbinden kann. Ganz richtig schon Luther: „wollen sie denn nicht einmal erkennen, daß sie solche Leute sind, die sich selbst Schmerzen machen?“ Die verwundernde Frage drückt das Übermaß der Thorheit aus. Die gangbare Erklärung ist die: werden nicht büßen alle Übelthäter? Diese Erklärung bedarf auf jeden Fall einer Modification. Das יָדַע heißt nie gradezu Strafe leiden, sondern nur: durch die Erfahrung gewitzigt werden. Allein in dieser Bed. steht es wohl nie so absolut, wie es hier stehen würde. Sie angenommen, müßte man statt des Prät. das Fut. erwarten, was auch Mehrere nach dem Vorgange der LXX und Vulg. dem Präter. substituiren wollen. Und endlich, die zuerst gegebene Erkl. wird außer Zweifel gesetzt durch die deutliche Beziehung des: sie wissen nicht, auf das: der Thor, in V. 1. Welche mein Volk verzehren wie Brot. Unter עַמִּי versteht der Verf. die Gemeinde Gottes, die ihm insofern angehört, als er ihr. Mit Clauss und Anderen anzunehmen, daß Jehovah rede, ist kein Grund vorhanden; dagegen spricht vielmehr, daß vom Herrn im letzten Gliede in der dritten Person geredet wird, der überhaupt im ganzen Ps. nicht redend auftritt. In der Parallelst. Micha 3, 3: „und die da essen das Fleisch meines Volkes“ redet ebenfalls nicht Jehovah, sondern der Prophet, und das עַמִּי steht ebenso von dem Volke des Propheten zweimal in Jes. 3, 12. Dadurch, daß der Sänger das Volk sein Volk nennt, zeigt er, wie sehr ihm das schändliche

Betragen der Bösen gegen dasselbe zu Herzen geht. In Bezug auf das Essen des Volkes bemerkt Augustinus: „Diejenigen fressen das Volk, die nur ihren Nutzen von demselben ziehen, und ihr Amt nicht auf die Ehre Gottes und auf das Heil derjenigen richten, denen sie vorstehen.“ Das: wie Brot, zeigt die fühllose Gleichgültigkeit der Essenden: wer Brot ißt, denkt nicht daran, Unrecht zu thun. Man darf nicht etwa erkl.: wie sie Brot essen — wobei man entweder, was gar nicht angeht, כאשר ergänzt, oder annimmt, daß der Vergleichungssatz lose hingestellt sey —; dagegen entscheidet das sich nicht an das אכלי, sondern an das אכלו anschließende קראו, welches erfordert, daß man vor dem אכלי das אשר hinzudenkt. Man muß vielmehr erklären: welche mein Volk essend, Brot essen, so daß das Volk selbst als Brot, geistiges nämlich, das was auf geistigem Gebiete dem Brote gleich steht, bezeichnet wird. Die Erkl. von Luther, Clauss u. A.: mein Volk essend, essen sie Speise, sie nähren sich davon, gibt einen matten Sinn. Das bloße אכלו עמי wäre dann nachdrücklicher. Schon Calvin bemerkt, daß der Inhalt des Verses auf entartete Mitglieder der Gemeinde Gottes noch besser passe, wie auf heidnische Feinde. Grade darin lag das Abscheuliche, daß die Hirten der eigenen Heerde nicht schonten und daß Unterthanen Jehovahs sich um ihren König nicht kümmerten. Die Nichtanrufung des Herrn ist Umschreibung der Gottlosigkeit. Denn ohne Anrufung Gottes ist keine Gottesfurcht denkbar. Die Gottlosigkeit verbindet der Sänger hier mit der Ungerechtigkeit gegen Menschen als ihrer unzertrennlichen Begleiterin, wie ja aus ihr die letztere mit Nothwendigkeit hervorgeht. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß das: sie rufen den Herrn nicht an, den früheren Bezeichnungen der Gottlosigkeit durch: sprechen in seinem Herzen, es ist kein Gott, Gott nicht suchen, von ihm abweichen, entspricht. — Statt: dort überfällt sie Schrecken, V. 5, Mehrere:

dann,

Interesse bewirkte Vernichtung mit kräftigem Zuge malerisch geschildert. Zu dem: er zerstreut die Gebeine, ist als Verbalparallele zu vergl. Ps. 141, 7. — In V. 6 ist die Anrede an die Feinde gerichtet. Diesen ruft der S. in der Vollkraft des Glaubens zu, er wolle ihnen gern ihre Freude darüber lassen, daß es ihnen gelungen, die Plane der gedrückten Knechte Gottes zu ihrer Errettung zu vereiteln. Denn diese Freude werde bald zunichte werden, da jene einen mächtigern Helfer haben als sich selbst. Das בוש in Hiph. beschämen, zu Schanden machen. Mehrere übersetzen: verspottet nur; allein diese Bed. ist ohne Grund. Daß das כי nicht mit Mehreren nach Luthers Vorgange durch aber erklärt werden darf, versteht sich von selbst, und somit steht es auch fest, daß man nicht erklären darf: ihr schändet, sondern erkl. muß: schändet nur, ich will euch nicht daran hindern. Das כי gibt den Grund an, weshalb die Feinde immerhin die Rathschlüsse des Elenden zu Schanden machen mögen. In Ps. 53 entspricht diesen Worten das הבישתה כי אלהים מאסם, du beschämst, nämlich deine Feinde, den, der sich lagert wider dich — die Setzung des Objectes ist unnöthig, weil es aus dem Vorhergehenden hinreichend klar ist — denn der Herr hat sie verworfen. Angeredet wird der Gerechte oder das gerechte Geschlecht, an das auch in dem חנך die Anrede gerichtet worden. Dem Sinne nach sind diese Worte den unsrigen fast gleichbedeutend. Beide Stellen enthalten die feste Hoffnung der Errettung, gegründet darauf, daß der Herr nicht anders könne als der Gerechtigkeit den Sieg über den Frevel verleihen.

V. 7. Der Sänger schließt mit dem Ausdrucke der Sehnsucht nach dem im Vorigen verheißenen Heile Gottes in Vernichtung der Dränger seiner Gemeinde. Ach daß doch käme aus Zion das Heil Israels und der Herr zurückkehrte zu dem Gefängniß seines Volkes. Dann jubele Jakob,

Ohren, im Frieden kommt über ihn der Verwüster, 1. Thess. 5, 3: „wenn sie sagen werden, es ist Friede, es hat keine Gefahr, so wird sie das Verderben schnell überfallen.“ Das Plötzliche und Unvermuthete des Unterganges der Gottlosen, der sie ereilt, während sie sich im größten Glücke befinden, wird in den Psalmen durchgängig hervorgehoben. Ferner folgt in Psalm 53: כִּי־אֱלֹהִים פִּזַּר עַצְמוֹת חֹנֶךָ: denn Gott zerstreuet die Gebeine derer, welche sich wider dich lagern, welche dem letzten Gliede unsers V. substituirt sind. חֹנֶךָ, Pausalf. für חֹנְךָ, des dich Belagernden ist Partic. von חנה, das Lager aufschlagen. Dieß wird sonst gewöhnlich mit על construirt. Die hier stattfindende Constr. erklärt sich daraus, daß חנה, der sich Lagernde steht für: der Belagerer; vgl. das קמי f. קמים עלי in Ps. 18, 40. Die Ängstigung der Frommen durch die Gottlosen erscheint hier unter dem Bilde einer Belagerung, welche Gott dadurch aufhebt, daß er die belagernden Feinde aufreibt, so daß ihre Gebeine, früher der Sitz ihrer Stärke, das Feld bedecken. Aus diesem Zusatze erhellt übrigens unwidersprechlich die Richtigkeit der von uns gegebenen Erklärung der vorhergehenden Worte. Denn wie könnte derselbe wohl, wie doch das כי erfordert, eine Begründung derselben enthalten, falls in ihnen von ungegründeter Furcht die Rede wäre? Mitten in der Sicherheit ereilt sie Verderben — denn, o gerechtes Geschlecht, Gott vernichtet deine Feinde. Hiernach treffen die Änderungen im 53sten Ps. nicht das Wesentliche des Sinnes. Der Zusatz: wo keine Furcht war, dient nur zur Ausmalung, und ist der Sache nach schon in dem Vorhergehenden enthalten, wo ja der Zustand der Gottlosen als ein solcher vollkommner Sicherheit und ungestörten Glückes geschildert wird, so daß sie schon gar nicht mehr daran denken, daß ein Gott seyn könne. Und in dem zweiten Gliede ist in beiden Psalmen derselbe Grundgedanke, daß Gott zum Besten der Seinen gegen die Bösen einschreitet, nur wird in Ps. 53 die in ihrem

Intereſſe bewirkte Vernichtung mit kräftigem Zuge maleriſch geſchildert. Zu dem: er zerſtreut die Gebeine, iſt als Verbalparallele zu vergl. Pſ. 141, 7. — In V. 6 iſt die Anrede an die Feinde gerichtet. Dieſen ruft der S. in der Vollkraft des Glaubens zu, er wolle ihnen gern ihre Freude darüber laſſen, daß es ihnen gelungen, die Plane der gedrückten Knechte Gottes zu ihrer Errettung zu vereiteln. Denn dieſe Freude werde bald zunichte werden, da jene einen mächtigern Helfer haben als ſich ſelbſt. Das בוש in Hiph. beſchämen, zu Schanden machen. Mehrere überſetzen: verſpottet nur; allein dieſe Bed. iſt ohne Grund. Daß das כי nicht mit Mehreren nach Luthers Vorgange durch aber erklärt werden darf, verſteht ſich von ſelbſt, und ſomit ſteht es auch feſt, daß man nicht erklären darf: ihr ſchändet, ſondern erkl. muß: ſchändet nur, ich will euch nicht daran hindern. Das כי gibt den Grund an, weshalb die Feinde immerhin die Rathſchlüſſe des Elenden zu Schanden machen mögen. In Pſ. 53 entſpricht dieſen Worten das הבישתה כי אלהים מאסם, du beſchämſt, nämlich deine Feinde, den, der ſich lagert wider dich — die Setzung des Objectes iſt unnöthig, weil es aus dem Vorhergehenden hinreichend klar iſt — denn der Herr hat ſie verworfen. Angeredet wird der Gerechte oder das gerechte Geſchlecht, an das auch in dem חכך die Anrede gerichtet worden. Dem Sinne nach ſind dieſe Worte den unſrigen faſt gleichbedeutend. Beide Stellen enthalten die feſte Hoffnung der Errettung, gegründet darauf, daß der Herr nicht anders könne als der Gerechtigkeit den Sieg über den Frevel verleihen.

V. 7. Der Sänger ſchließt mit dem Ausdrucke der Sehnſucht nach dem im Vorigen verheißenen Heile Gottes in Vernichtung der Dränger ſeiner Gemeinde. Ach daß doch käme aus Zion das Heil Iſraels und der Herr zurückkehrte zu dem Gefängniß ſeines Volkes. Dann jubele Jakob,

freue ſich Iſrael. Das erſte Glied wörtlich: wer wird geben von Zion die Rettung Iſraels? Das מִי יִתֵּן, wer wird geben, wird bekanntlich zur Bezeichnung des Optativs gebraucht, ſ. v. a.: möchte doch kommen. Von Zion, weil dort der Herr als König ſeines Volkes in ſeinem Heiligthume thronte. Indem die heiligen Sänger dieſe Erwartung ausſprechen, erinnern ſie Gott daran, daß es ſeine Schuldigkeit ſey, zu helfen, da er als das Oberhaupt des Gottesreichs daſſelbe nicht den Verwüſtungen der Frevler preisgeben kann. Ganz falſch will De Wette, man ſolle ſich den Sänger ferne vom Vaterlande nach ihm hinſchauend denken. Die Erwartung der Hülfe von Zion findet ſich vielfach in den erweislich Davidiſchen und den entſchieden nacherilischen Pſalmen, vgl. z. B. Pſ. 3, 5: der Herr erhört mich von ſeinem heil. Berge, Pſ. 28, 2. 20, 3. 128, 5. 134, 3. Gehörte der Pſ. den Zeiten des Exils an, ſo könnte der S. nicht aus Zion Heil erwarten. Denn das Reich Gottes hatte dort ja nach Zerſtörung des Tempels nicht mehr ſeinen Mittelpunkt, was Ezechiel C. 11, 23 dadurch bezeichnet, daß er die Schechinah, das Symbol der Einwohnung Gottes, ſich feierlich aus dem Tempel erheben läßt. Wenn Daniel auch nach Zerſtörung des Tempels ſein Angeſicht beim Beten nach Jeruſalem wendet, ſo geſchieht dieß nur mit Beziehung auf dasjenige, was einſt dort geweſen war und einſt dort ſeyn ſollte. Er erwartet nicht Hülfe aus Zion, ſondern er richtet nur deshalb ſein Angeſicht dahin, weil ihm die Stätte heilig iſt, wo der Tempel geſtanden, und wo wieder ein Tempel ſtehen ſollte. Die einzige Stelle, welche De Wette zum Beweiſe geltend macht, daß man auch im Exile noch Hülfe aus Zion erwartet habe, Pſ. 121, 1, gehört nur nach der willkührlichen Vorausſetzung dahin, daß dieſer Pſalm den Zeiten des Exils angehöre, deren Richtigkeit eben ſchon durch jenen Anfang: ich hebe mein Auge

Abſaloms Zeiten Zeuge geweſen war. Seine höchſte Erfüllung fand der hier ausgeſprochene Wunſch erſt in Chriſto, und auch hier gehört die höchſte Stufe derſelben erſt der Zukunft an, wenn an die Stelle der ſtreitenden Kirche die triumphirende getreten iſt. Bis dahin haben auch wir noch Gelegenheit genug, den Wunſch des frommen Sängers zu dem unſrigen zu machen. In der Freude über jede niedere Erfüllung kann nie die Sehnſucht nach der letzten und höchſten untergehen. Das יגל und ישמח iſt wegen der Form des erſteren und nach Vergl. von Pſ. 13, 6 — der Verwandtſchaft mit dieſer St. verdankt aller Wahrſcheinlichkeit nach unſer Pſ. ſeine Stellung — als Wunſch und Aufforderung zu nehmen: dann jubele Jakob, freue ſich Iſrael, was freilich nur lebhafter und affectvoller Ausdruck iſt f.: dann wird jubeln und ſich freuen.

Pſalm 15.

In dieſem Pſalm wird die Frage beantwortet, wie derjenige beſchaffen ſeyn müſſe, der ein wahrer Diener des Herrn und ſeiner Gnade theilhaftig ſeyn wolle. Zuerſt die Frage: wer iſt dem Herrn lieb und werth? V. 1. Dann die Antwort in zwei Strophen von zwei Verſen, jeder von drei Gliedern, V. 2. 3 und 4. 5, in denen der erſte beide Male das Weſen der Frömmigkeit poſitiv beſchreibt, der zweite negativ. Zuletzt ein Schluß, zum Anfange zurückkehrend: wer ſolches thue, der dürfe ſich der Hülfe Gottes getröſten. „Ihr ſeyd meine Freunde, ſo ihr thut, was ich euch gebiete," Joh. 15, 14, mit dieſen Worten des N. T. läßt ſich füglich der Grundgedanke unſeres Pſ. bezeichnen.

Die meiſten Ausleger nehmen an, daß David dieſen Pſalm verfaßt habe, als die Bundeslade nach Zion verſetzt wurde, vergl. 2. Sam. 6, 12 ff. 1. Chron. 16, 1 ff., um bei dieſer Gelegen-

der Zelte Jakobs, für: zu dem traurigen Zustande derselben, da ja die Zelte nicht als gefangen gedacht werden können. Ez. 16, 53: ich will zurückkehren zu ihrer Gefangenschaft, der Gefangenschaft Sodoms und ihrer Töchter, s. v. a. ich will mich ihres Elendes erbarmen, da ja Sodom und die übrigen Städte der Jordansau nicht gefangen weggeführt, sondern gänzlich vernichtet wurden. Vergl. die ausführl. Erörterungen Beitr. Th. 2. S. 104 ff. Dagegen findet sich keine einzige Stelle, wo die Redensart in Bezug auf die Exulanten erweislich gebraucht würde. 4. Die Grundlage aller Stellen, wo die Redensart vorkommt, bildet Deut. 30, 3: „und der Herr dein Gott kehrt zurück zu deinem Gefängniß." Daß dort aber das שוב in seiner gewöhnl. Bed. zurückkehren steht und das Ziel der Rückkehr im Accus. bei sich hat, liegt am Tage. Bloß in V. 1—6 kommt das שוב sechsmal vor, darunter fünfmal allgemein zugestanden in der Bed. zurückkehren, wie sollte es nun dort allein zurückführen heißen? Nun nehme man noch hinzu die speciellen Gründe, die grade an unserer Stelle gegen die Beziehung auf die Zurückführung aus der Gefangenschaft sprechen, das Verlangen der Hülfe aus Zion, und der ganze übrige Inhalt des Psalmes, welcher auf die Verhältnisse zur Zeit des Exils auch nicht die leiseste Anspielung enthält, vielmehr sich nur mit einem allgemeinen, durch alle Zeiten fortgehenden Verhältniß beschäftigt, endlich die Überschrift, so wird kein Zweifel übrig bleiben, daß die Erkl.: indem der Herr zurückkehrt zu der Gefangenschaft, d. h. zum Elende (der Accus., wie er bei den Verb. der Bewegung steht, vergl. Ex. 4, 19. 20. Num. 10, 36. Ps. 85, 3. Jes. 52, 8. Nah. 2, 3) die allein richtige sey. Zu wünschen aber, daß der Herr sich des Elendes seiner Gemeinde erbarme, hatte David in einem zum allgemeinen Gebrauche der Frommen zu allen Zeiten bestimmten Ps. um so mehr Veranlassung, je größer die Zerrüttungen waren, von denen er selbst zu Sauls und

Abſaloms Zeiten Zeuge geweſen war. Seine höchſte Erfüllung fand der hier ausgeſprochene Wunſch erſt in Chriſto, und auch hier gehört die höchſte Stufe derſelben erſt der Zukunft an, wenn an die Stelle der ſtreitenden Kirche die triumphirende getreten iſt. Bis dahin haben auch wir noch Gelegenheit genug, den Wunſch des frommen Sängers zu dem unſrigen zu machen. In der Freude über jede niedere Erfüllung kann nie die Sehnſucht nach der letzten und höchſten untergehen. Das יגל und ישמח iſt wegen der Form des erſteren und nach Vergl. von Pſ. 13, 6 — der Verwandtſchaft mit dieſer St. verdankt aller Wahrſcheinlichkeit nach unſer Pſ. ſeine Stellung — als Wunſch und Aufforderung zu nehmen: dann jubele Jakob, freue ſich Iſrael, was freilich nur lebhafter und affectvoller Ausdruck iſt f.: dann wird jubeln und ſich freuen.

Pſalm 15.

In dieſem Pſalm wird die Frage beantwortet, wie derjenige beſchaffen ſeyn müſſe, der ein wahrer Diener des Herrn und ſeiner Gnade theilhaftig ſeyn wolle. Zuerſt die Frage: wer iſt dem Herrn lieb und werth? V. 1. Dann die Antwort in zwei Strophen von zwei Verſen, jeder von drei Gliedern, V. 2. 3 und 4. 5, in denen der erſte beide Male das Weſen der Frömmigkeit poſitiv beſchreibt, der zweite negativ. Zuletzt ein Schluß, zum Anfange zurückkehrend: wer ſolches thue, der dürfe ſich der Hülfe Gottes getröſten. „Ihr ſeyd meine Freunde, ſo ihr thut, was ich euch gebiete," Joh. 15, 14, mit dieſen Worten des N. T. läßt ſich füglich der Grundgedanke unſeres Pſ. bezeichnen.

Die meiſten Ausleger nehmen an, daß David dieſen Pſalm verfaßt habe, als die Bundeslade nach Zion verſetzt wurde, vergl. 2. Sam. 6, 12 ff. 1. Chron. 16, 1 ff., um bei dieſer Gelegen-

heit das Volk zur wahren Verehrung des Herrn, zur wahren Gerechtigkeit zu ermahnen. Obgleich diese Begebenheit allerdings eine passende Veranlassung abgab, so ist doch in dem Psalme selbst nichts, was mit Nothwendigkeit auf sie hinführte, und wir würden die Annahme als eine ganz unsichere Hypothese betrachten müssen, wenn nicht der in höchst auffallender Weise mit dem unsrigen übereinstimmende Ps. 24 entschieden durch diese Veranlassung hervorgerufen wäre. Doch führt auch das noch nicht über die Wahrscheinlichkeit hinaus.

Ungeachtet seiner formell betrachtet einfach positiven Haltung hat der Ps. doch unverkennbar polemische Beziehung: er hebt die rein sittlichen und innerlichen Bedingungen der Theilnahme an dem Reiche Gottes hervor im Gegensatze gegen den Wahn der Heuchler, welche meinten durch den Besitz von Äußerlichkeiten und die Beobachtung von Ceremonien der Gnade Gottes sicher zu seyn. Dieß erkannte schon Luther: „Es streitet aber dieser Ps. wider die Liebhaber der äußeren Gepränge. Denn die Juden stolzirten vor andern Völkern über die Maßen auf die zwei Stücke, daß sie nämlich allein der Väter Samen wären und allein das Gesetz Gottes hätten.“ In Übereinstimmung mit der Veranlassung, wenn nämlich als solche die Translocation der Bundeslade angenommen wird, ist wohl besonders der Gegensatz gegen die äußere Gottesdienstlichkeit ins Auge zu fassen. Den Verirrungen, welche sich an die Wiederherstellung des Cultus so leicht anschließen konnten, wie sie mit der Versetzung der Bundeslade nach Zion begann, wollte David gleich an der Schwelle begegnen. Nur von der Annahme einer solchen polemischen Veranlassung aus wird der Inhalt des Ps. recht begreiflich. Die alleinige Hervorhebung der Gebote der zweiten Tafel erklärt sich nur aus dem Gegensatze gegen die Heuchler.

Seine Stellung nach Ps. 14 verdankt der Ps. höchst wahrscheinlich einer innerlichen Beziehung des Inhaltes zu ihm. Schon

Luther bemerkt: „Dieſer Pſalm folgt auf den vorhergehenden in der ſchönſten Ordnung. Denn gleich wie in jenem die Geſtalt und das Muſter der Gottloſen iſt beſchrieben worden: alſo wird in dieſem das Muſter der Frommen beſchrieben.“ Dieſe Schilderung des Gerechten unmittelbar an Pſ. 14 anzuſchließen, war um ſo mehr Grund vorhanden, da in V. 5 jenes Pſ. eines „gerechten Geſchlechts“ gedacht worden, das ſich ſicher der Hülfe Gottes getröſten könne. Der Grundgedanke dieſes Pſ., ſo wie des mit ihm zu einem Paare verbundenen dreizehnten war die Sicherheit des gerechten Geſchlechtes, inmitten der Anfeindungen einheimiſcher oder heidniſcher Gottloſigkeit und Bosheit. Es war wichtig, daß Jeder darüber im Klaren war, was dazu gehöre, ein Mitglied dieſes gerechten Geſchlechtes zu ſeyn. Sonſt konnten leicht die Verheißungen der beiden vorigen Pſalmen von ſolchen an ſich geriſſen werden, denen ſie nicht gehörten, namentlich von der ganzen rohen Maſſe Iſraels im Verhältniſſe zu den Heiden. Dieſer rief er laut ein: procul profani, und: beſchneidet eure Herzen, zu. Wie in Bezug auf den Inhalt, ſo hängt der Pſ. auch durch ſeine Form eng mit den beiden vorigen zuſammen, mit denen er zuſammen eine Trilogie bildet. Als etwas Halbes, Unvollendetes, zu einem größeren Ganzen Gehöriges kündigt er ſich ſchon durch die Fünfzahl ſeiner Verſe an. Dieſe hat er mit Pſ. 13 gemeinſam. In der Mitte ſteht der in der Siebenzahl ſich vollendende Pſ. 14. Die zwei Gottesnamen unſeres Pſ. zuſammengezählt mit den zehn der beiden vorigen ergeben die als Signatur des Bundesvolkes ſo bedeutſame Zwölfzahl. Ganz in demſelben Verhältniß, in dem unſer Pſ. zu Pſ. 13 und 14, ſteht der ihm nahe verwandte Pſ. 24 zu Pſ. 23. In Pſ. 23: der Herr iſt der treue Hirt der Seinen; in Pſ. 24, wen der Herr als den Seinen anerkennt. Anderwärts werden die beiden Momente, die hier in eng verbundenen Pſ. behandelt werden, die Gnade des Herrn über die Seinen, und die Darlegung ihrer

charakteristischen Merkmale in ein und demselben Ps. eingehend behandelt. So z. B. in Ps. 17 und 18.

Die Davidische Abfassung des Ps. wird außer durch die Überschrift und die Vergl. von Ps. 24 noch durch V. 1 gesichert. Die Erwähnung des Zeltes Gottes in diesem V. erlaubt nicht, über die Zeiten Davids hinauszugehen. Hitzig zwar behauptet, man habe auch den Salomonischen Tempel Zelt genannt; allein das ist von vornherein sehr unwahrscheinlich und es läßt sich dafür kein irgend probehaltiger Beweis beibringen.

V. 1. Ein feines Lied von David. Herr, wer wird weilen in deinem Zelte, wer wohnen auf deinem heiligen Berge? Die Summe, sagt Calvin, ist die, es stehe zu Gott Niemandem der Zutritt offen, als nur seinen reinen Verehrern. Die Darstellung in dem Verse ist eine bildliche. Der heil. Berg Gottes erscheint als ein Zufluchtsort, sein Zelttempel als ein gastliches Zelt, in dem er die Seinen bei sich aufnimmt. Parallelstellen, in welchen ganz dieselbe bildliche Darstellung herrscht, und gar keine Beziehung auf den äußeren Gottesdienst stattfindet, sind Ps. 5, 5: „es wohnet nicht bei dir der Böse," Ps. 23, 6: „ich wohne im Tempel des Herrn mein Lebelang," Ps. 27, 5: „er verbirgt mich in seiner Hütte am Tage der Noth," Ps. 24, 3. 61, 5. vergl. Christol. 2. S. 447. Das Bild ist an allen diesen Stellen von demjenigen entnommen, der von einem Andern in sein Besitzthum oder in seine Wohnung aufgenommen wird. Dieser Wohlthat kann von Gott nur derjenige theilhaftig werden, der nicht durch seine Unheiligkeit von seiner heiligen Nähe ausgeschlossen wird, wie dieß der S. schon hier durch das: auf deinem heiligen Berge, ja schon durch das emphatisch gesetzte Suffix in deinem Zelte, andeutet. Die meisten neueren Ausl. haben diese bildliche, vielleicht durch das äußere Nahen einer großen Menge zum Zelte des Herrn veranlaßte Darstellung mißverstanden. Daraus sind dann Auslegungen ent-

ſtanden wie die von De Wette, Maurer u. A., das Weilen und das Wohnen ſey hier nichts Anderes als häufiges Hinzutreten; das: wer wird weilen ſey ſ. v. a.: wer darf weilen, wer iſt würdig zu weilen? Dieſe Auslegungen ſind eben ſo wenig verträglich mit den Worten unſeres Textes, wie mit den angeführten Parallelſt. Die letzteren zeigen deutlich, daß auch hier die Rede iſt von einem beſtändigen gaſtlichen Wohnen bei Gott, deſſen ſich der Fromme erfreute, oder, daß das Wohnen bei Gott nur Bild der Vertraulichkeit iſt, wofür auch der Schluß des Pſ. ſpricht, wo als dem Wohnen im Hauſe des Herrn entſprechend das Nicht-wanken in Ewigkeit geſetzt wird. Ven.: conclusio responsi a quaesito discrepare nequit. Das Wohnen bei Gott bezeichnet zwar im Allgemeinen die Vertraulichkeit, aber von dieſer iſt der Schutz und das feſte Beſtehen ein nothwendiger Ausfluß. Die Futura ſind demnach als eigentliche Futura zu nehmen, da es allein auf den Herrn ankommt, wen er zu dieſer Vertraulichkeit zulaſſen will. Wer wird wohnen, wem wirſt du erlauben, wem wird dieſe Gnade zu Theil werden, daß er wohnt? Daß die Grundlage zu dieſer bildlichen Darſtellung ſchon im Geſetze gegeben iſt, wo das heilige Zelt ſchon in ſeinem Namen „Zelt der Zuſammenkunft" als der Ort bezeichnet wird, wo Gott mit den Seinen Gemeinſchaft pflegt, wo in Levit. 16, 6 davon ausgegangen wird, daß die Iſraeliten mit allen ihren Sünden bei Gott im heiligen Zelte wohnen, und darauf die Nothwendigkeit der Entſündigung gegründet, wurde in Th. 3 der Beitr. S. 628 ff. nachgewieſen. Die Darſtellung zieht ſich bis ins N. T. hinein. In Matth. 23, 38 erſcheint der Tempel als der geiſtliche Wohnſitz Iſraels, und in Eph. 2, 19 werden die Mitglieder des Reiches Gottes οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, Gottes Hausgenoſſen genannt. Das גור heißt nie wohnen überhaupt, immer ſpeciell als Gaſt und Fremdling wohnen. Es erklärt ſich hier zunächſt aus dem Bilde eines Reichen und Mäch-

tigen, der einen armen Fremdling gastlich in sein Zelt aufnimmt, ein Bild, was noch deutlicher in Ps. 27, 5 hervortritt. Der sachliche Gehalt ist aber der, daß das Wohnen bei Gott eben nur ein Hospitiren ist, daß wir nicht seine gebornen und berechtigten, sondern nur seine aus Gnade zugelassenen Hausgenossen sind. Daß das Bildliche nicht zu weit ausgedehnt werden, daß nicht erklärt werden darf: weß nimmst du dich an, wie einer, der einen Fremdling in sein gastliches Zelt aufnimmt, sondern nur: wer wohnet in deinem Zelte, gleich dem Fremdlinge, den ein Mächtiger der Erde bei sich aufnimmt, erhellt aus dem: auf deinem heiligen Berge, welches dem „in deinem Zelte" entspricht. Zugleich zeigt dieß: auf deinem heiligen Berge, worunter nur Zion verstanden werden kann, daß das Zelt Gottes nicht die alte mosaische Stiftshütte ist, die damals ohne Bundeslade zu Gibeon stand, vergl. 1. Chron. 16, 39. 2. Chron. 1, 3. 5, sondern das Zelt, was David für die Bundeslade auf Zion errichtet hatte, vgl. 2. Sam. 6, 17. 1. Chron. 15, 1. 16, 1. 2. Chron. 1, 4, wie denn überhaupt die Psalmen mit der Stiftshütte zu Gibeon, jener Schale ohne Kern, nichts zu thun haben, immer, wo in ihnen des Heiligthums des Herrn gedacht wird, das auf Zion gemeint ist. Wie David die Gemüther des Volkes für das Heiligthum in Jerusalem zu gewinnen suchte, zeigt der eigens zu diesem Zwecke gedichtete Ps. 122. Die Frage nach den Erfordernissen zur Theilnahme an dem Reiche Gottes, die der Sänger hier an den Herrn richtet, beantwortet er im Folgenden vor dem Herrn, in seinem Sinne und durch seinen Geist, und was die Hauptsache ist, in durchgängiger Anlehnung an sein Wort und Gesetz. Grade um anzuzeigen, daß er dieß thun wolle, daß die Bestimmung nur Gott angehöre und dem, der in seinem Namen und im Einklange mit seinem Worte rede, hatte er die Frage an den Herrn gerichtet. Diejenigen, welche annehmen, daß in V. 1

der Sänger frage, in V. 2—5 Gott antworte, haben formell entschieden Unrecht, der Sache nach aber Recht.

V. 2. 3. — V. 2. Wer unsträflich wandelt und Gerechtigkeit übet und Wahrheit redet in seinem Herzen. V. 3. Nicht verleumdet mit seiner Zunge, seinem Freunde nicht Böses thut, und Schmach nicht hebet auf seinen Nächsten. — Man muß in V. 2 erklären: wandelnd ein, für als ein Unsträflicher. In Ps. 84, 12 steht הלך בתמים, wandeln in einem Unsträflichen, für als Unsträflicher. De Wette und Maurer wollen das תמים als Subst. nehmen, das im Accusativ stehen soll, aber so findet es sich nie, auch nicht Jos. 24, 14, und dagegen spricht die Grundstelle, die der S. vor Augen zu haben scheint, Gen. 17, 1, wo Gott zu Abraham: wandle vor mir und sey unsträflich. Man kann das: wer unsträflich wandelt, als das Allgemeine betrachten; das sich auf die That beziehende zweite und das auf Wort und Gedanke gehende dritte Glied als Ausführung. Zu dem: und Gerechtigkeit übet, bemerkt Luther: „Als wollte er sagen: nicht deswegen, weil du ein Priester oder ein heiliger Mönch bist; nicht deswegen, weil du viel betest, weil du Wunder thust, weil du vortrefflich lehrest, weil du mit dem Titel eines Vaters prangest, und endlich um keines einzigen Werkes willen, außer der Gerechtigkeit, wirst du wohnen auf dem heiligen Berge Gottes.“ Dieß ist gesunde Auslegung: der S. hatte zwar nicht die einzelnen von Luther hervorgehobenen Arten falscher Einbildung, wohl aber die Gattung vor Augen, unter welcher sie begriffen sind. In Bezug auf die ausschließliche Hervorhebung der Werke, die sich auch im N. T. mehrfach ebenso findet, z. B. Matth. 25, bemerkt derselbe: „und zwar ist zu merken, daß er das Bildniß eines frommen Volkes schlechthin darstellt, ohne daß er zeige, woher solches komme oder zu nehmen sey. Daher kommt es, daß ein Unweiser das, was in diesem Ps. gesagt wird, Alles den

ſittlichen Tugenden und dem freien Willen zuſchreiben könnte, welches doch einzig und allein ein Werk der Gnade Gottes, die es in uns wirket, iſt.“ Daß der Sänger bloß von Werken der zweiten Tafel redet, hat ſeinen Grund darin, daß er die wahren Mitglieder der Gemeinde von den Heuchlern ſcheiden will, welche die Werke der erſten Tafel auf eine täuſchende Weiſe nachmachen. Dieß bemerkt ſchon Calvin: „der Glaube, die Anrufung Gottes, die geiſtlichen Opfer werden keineswegs von David ausgeſchloſſen, aber weil ſich die Heuchler gewöhnlich durch viele Ceremonien geltend zu machen ſuchen, deren Gottloſigkeit doch ihr Leben aufdeckt; da ſie voll ſind von Grauſamkeit, dem Betruge, dem Raube u. ſ. w. ergeben, ſo wird, damit diejenigen, welche alſo ſind, ans Licht gezogen werden, die Bewährung aus der zweiten Tafel des Geſetzes entnommen. Denn ſo wie Jemand der Gerechtigkeit und Billigkeit gegen ſeinen Nächſten ergeben iſt, zeigt er durch die That, daß er Gott fürchtet.“ Von welcher Art aber die Gerechtigkeit iſt, welche der S. verlangt, daß ſie nicht etwa wie die phariſäiſche im Scheine, ſondern im Weſen beſteht, daß die innerſte Übereinſtimmung, nicht etwa bloß der äußeren Handlungen, ſondern des Herzens mit dem Geſetze Gottes erfordert wird, drückt ſehr bezeichnend das letzte Glied aus: welcher Wahrheit redet in ſeinem Herzen. Das: in ſeinem Herzen, zeigt, daß hier die Rede iſt von der inneren Lauterkeit und Wahrheit, zu der ſich die äußere Wahrheit, die der Rede des Mundes, verhält wie der Bach zu der Quelle. Dieß בלבבו tönt durch den ganzen Pſalm hindurch, und ſchließt Alle, die nur äußerlich ſeinen Vorſchriften genügen, von der Theilnahme an ſeinen Verheißungen aus. Wo in einem Stücke ausdrücklich auf das Herz zurückgegangen wird, da kann auch bei den übrigen das Wort und die That nur inſofern in Betracht kommen, als ſie „aus reinem und geiſtlichem Willen herfließen,“ wie denn auch nur wo dieß der Fall iſt, das Wort

und die That sicher und bleibend vorhanden seyn können. „Die Heuchler — sagt Luther — können dieß entweder alles oder viel davon, eine Zeitlang zum Scheine thun, aber zur bösen Zeit thun sie das Widerspiel.“ — So wie der S. in V. 2 die Gaben aufgezählt hatte, welche die wahren Mitglieder der Gemeinde besitzen müssen, so zählt er in V. 3 einige Fehler auf, von denen sie frei seyn sollen. Der Construction nach ist dieser V., wie die folgenden, durchaus selbstständig, wörtlich: er oder ein solcher verleumdet nicht mit seiner Zunge u. s. w. Das רגל kommt in Piel häufig, in Kal nur an dieser Stelle vor. Abgeleitet von רֶגֶל, Fuß, bedeutet es eigentlich hin und her gehen, woraus dann die Bed. ausspähen, hin und her klatschen, verleumden, mit Leichtigkeit hervorgehen. Die Zunge steht dem Herzen entgegen. Auch hier tritt uns die Trilogie von Gedanke, Wort und That entgegen, welche sich durch den Dekalog hindurchzieht. Von der That steigt der S. auf zum Herzen, von diesem herab zur Zunge und weiter zur That, von dieser wieder herauf zur Zunge, um recht nachdrücklich hervorzuheben, daß, wer diese nicht zu beherrschen versteht durch die That, die dann kein Produkt der rechten Gesinnung seyn kann, nicht der Liebe, sondern nur der Furcht vor der Strafe, noch nichts gewinnt. Die Präpos. על erklärt sich daraus, daß die Zunge gleichsam das Substrat der Verleumdungen bildet. Ganz analog ist z. B. das: über deinem Schwerte wirst du leben, in Gen. 27, 40, vergl. auch Jes. 38, 16. Es wird angespielt auf die St. Lev. 19, 16: „nicht sollst du umhergehen als Verleumder, רכיל — das רכל = רגל — unter deinem Volke.“ Das לרעהו und על קרבו steht mit besonderem Nachdrucke. Es zeigt, wie unwürdig es sey, sich gegen diejenigen zu versündigen, welche durch so manche Bande mit uns verbunden sind. Grade bei diesem deutlich hervortretenden Zwecke ist es nicht rathsam, mit Kimchi u. A. das רע und קרב in der allgemeinsten Bed. zu nehmen

für jeden, mit dem man zu thun hat, was namentlich das letztere gar nicht bedeuten kann. Es wird durch beide Wörter auf alles dasjenige hingewieſen, wodurch die Mitglieder der Gemeinde Gottes mit einander verbunden waren, nicht bloß das allgemeine Verhältniß des Menſchen zum Menſchen, ſondern auch die gemeinſame leibliche und geiſtige Abſtammung, durch welche ſie in doppeltem Sinne zu Brüdern wurden. Grade die letztere wird in allen Geſetzen des Pentateuch über die Verletzung des Nächſten ſo ganz beſonders hervorgehoben. Iſrael erſcheint ſtets als Brudervolk, jede Verletzung der Nächſtenpflicht als unnatürliches Verbrechen, ein Verhältniß, was unter den Chriſten noch potenzirt ſich wiederfindet. Man vgl. noch Ex. 32, 27, wo das רע und קרוב wie hier verbunden vorkommt, und wo an die Erkl.: jeder, mit dem man eben zu thun hat, gar nicht gedacht werden kann. Das נשא kann hier, wie das hinzugeſetzte על deutlich genug zeigt, nicht die von den Meiſten angenommene Bed. ausſprechen, ſondern es muß die Bed. tollere haben, alſo eigentlich: wer nicht Schmach hebt auf ſeinen Nächſten. Sieht man näher zu, ſo zeigt ſich, daß das נשא zwar wohl anheben, nirgends aber ausſprechen bedeutet. In Ex. 23, 1, auf welche St. hier angeſpielt wird, iſt zu erkl.: „nicht ſollſt du aufheben lügenhaftes Gerücht," das Aufheben im Gegenſatze gegen das Liegenlaſſen, ein Gegenſatz, der auch hier ſtattfindet. Daß das משא, was man gewöhnlich von נשא in der Bed. ausſprechen ableitet, nicht Ausſpruch heißt, ſondern Laſt, iſt in der Chriſtol. Th. 2. S. 102 nachgewieſen und von Delitzſch zu Hab. S. 2 zwar beſtritten, aber wohl nicht widerlegt worden. נשא mit על in der Bed. auf Jemanden heben, kommt mehrfach vor, z. B. 2. Kön. 9, 25: „der Herr hat auf ihn gehoben dieſe Laſt," Gen. 31, 17. Die Schmach wird als eine Laſt betrachtet, die derjenige, welcher die Verleumdungen verbreitet, ſtatt ſie liegen zu laſſen, ſeinem Nächſten aufbürdet.

V. 4. 5.

Luther bemerkt: „Dieser Psalm folgt auf den vorhergehenden in der schönsten Ordnung. Denn gleich wie in jenem die Gestalt und das Muster der Gottlosen ist beschrieben worden: also wird in diesem das Muster der Frommen beschrieben.“ Diese Schilderung des Gerechten unmittelbar an Ps. 14 anzuschließen, war um so mehr Grund vorhanden, da in V. 5 jenes Ps. eines „gerechten Geschlechts“ gedacht worden, das sich sicher der Hülfe Gottes getrösten könne. Der Grundgedanke dieses Ps., so wie des mit ihm zu einem Paare verbundenen dreizehnten war die Sicherheit des gerechten Geschlechtes, inmitten der Anfeindungen einheimischer oder heidnischer Gottlosigkeit und Bosheit. Es war wichtig, daß Jeder darüber im Klaren war, was dazu gehöre, ein Mitglied dieses gerechten Geschlechtes zu seyn. Sonst konnten leicht die Verheißungen der beiden vorigen Psalmen von solchen an sich gerissen werden, denen sie nicht gehörten, namentlich von der ganzen rohen Masse Israels im Verhältnisse zu den Heiden. Dieser rief er laut ein: procul profani, und: beschneidet eure Herzen, zu. Wie in Bezug auf den Inhalt, so hängt der Ps. auch durch seine Form eng mit den beiden vorigen zusammen, mit denen er zusammen eine Trilogie bildet. Als etwas Halbes, Unvollendetes, zu einem größeren Ganzen Gehöriges kündigt er sich schon durch die Fünfzahl seiner Verse an. Diese hat er mit Ps. 13 gemeinsam. In der Mitte steht der in der Siebenzahl sich vollendende Ps. 14. Die zwei Gottesnamen unseres Ps. zusammengezählt mit den zehn der beiden vorigen ergeben die als Signatur des Bundesvolkes so bedeutsame Zwölfzahl. Ganz in demselben Verhältniß, in dem unser Ps. zu Ps. 13 und 14, steht der ihm nahe verwandte Ps. 24 zu Ps. 23. In Ps. 23: der Herr ist der treue Hirt der Seinen; in Ps. 24, wen der Herr als den Seinen anerkennt. Anderwärts werden die beiden Momente, die hier in eng verbundenen Ps. behandelt werden, die Gnade des Herrn über die Seinen, und die Darlegung ihrer

gemeindeglieder die Rede seyn, welche der Gottesfürchtige dadurch gewinnt, daß sein Auge rein ist, sein Herz zu nichts Anderem als zu Verwandtem sich hingezogen fühlt, als zu dem, was aus Gott seinen Ursprung hat, und es als Verläugnung des Herrn verabscheut, sich äußerlich zu denen zu bekennen, von denen man innerlich geschieden, und von denen zu trennen, mit denen man innerlich verbunden ist. Erträglicher wäre noch die Erkl. Jarchi's: der Verächtliche ist in seinen Augen verworfen, doch spricht auch dagegen, daß das Verachten einen passenderen Gegensatz gegen das Ehren bildet, als das Verwerfen, und daß das Verachtet kaum ohne weiteres für verächtlich stehen kann. In Bezug auf das: die Gottesfürchtigen — welche nach dem entgegengesetzten: der von Gott Verworfene, zugleich als von Gott Geehrte zu denken sind — ehret er, bemerkt Calvin: „Es ist keine gewöhnliche Tugend, die frommen und gerechten Menschen zu ehren. Denn weil sie oft der Auskehricht der Welt sind, so müssen ihre Freunde nicht selten ihren Haß mit ihnen theilen. Daher will der größte Theil ihre Freundschaft nicht und läßt sie verachtet liegen, was nicht geschehen kann ohne schwere und furchtbare Beleidigung Gottes." Er schwört zum eignen Schaden. Nach dem Vorgange der LXX, welche לְהָרַע punktirten, hat Luther: wer seinem Nächsten schwöret. De Wette, Gesenius u. A. erklären: er schwöret dem Bösen und ändert nicht, d. h. selbst die Versprechungen, die er dem Gottlosen gethan, erfüllt er mit unverbrüchlicher Treue. Nach dieser Erklärung ist להרע s. v. a. לרע mit elidirtem ה. Der Artikel wird zwar gewöhnlich nach ב, כ, ל elidirt, in einzelnen Fällen aber ist er beibehalten worden. Diese Fälle sind fast alle aus der späteren Zeit, aus Neh., Chron. Ezech., wo man die allmählig aussterbende Sprache wieder nach der Etymologie schrieb, doch findet sich ein Beispiel auch in einem Davidischen Ps.: בחשמים, Ps. 36, 6. Allein auch abge-

sehen davon, daß man nur dann berechtigt seyn würde, eine so seltene Form hier anzunehmen, wenn sich gar keine andere passende Erklärung darböte, ist der Sinn bei dieser Erkl. gar nicht einmal passend. Denn wer suchte sich wohl von der Erfüllung eines Eides durch den Vorwand loszumachen: der, welchem er geleistet worden, sey kein tugendhafter Mann? Dann entscheidet auch gegen diese Erkl., daß sie den Zusammenhang aufhebt, der so offenbar zwischen dieser St. und der Lev. 5, 4 stattfindet, was um so mißlicher ist, je durchgängiger der Psalm sich an das Gesetz anschließt. Wir müssen uns daher nach einer andern Erklärung umsehen. Die Form להרע ist in allen den zahlreichen Stellen, wo sie vorkommt, Inf. in Hiph. mit ל von dem Verbo רוע in der Bed. böse machen, Schaden zufügen, schaden. So findet sie sich namentlich in Lev. 5, 4, wo von einem leichtsinnigen Schwure die Rede ist: להרע או להיטיב, zum Schaden oder zum Vortheil. Also: er schwört zum Schaden und vertauschet nicht, für: wenn er auch ein eidliches Versprechen gethan hat, was ihm zum Schaden gereicht, so erfüllt er es doch mit strenger Gewissenhaftigkeit. „Daraus — bemerkt Calvin — entsteht solche Frechheit der Treulosigkeit unter den Menschen, daß sie meinen, sie seyen durch das gegebene Versprechen nicht weiter gebunden, als Jedes Nutzen mit sich bringe. David daher, indem er jenen Leichtsinn verdammt, verlangt von den Söhnen Gottes eine andere Beständigkeit in ihren Versprechungen.“ Der Einwand, daß die Person näher bezeichnet seyn müsse, welche der Schaden trifft, ist unerheblich. Wer der bei dem Schwure (der hier nur als eine die ganze Gattung der Versprechungen repräsentirende Art in Betracht kommt) Benachtheiligte war, verstand sich ja von selbst, und brauchte daher nicht weiter bezeichnet zu werden. Das המיר kann man füglich in der gewöhnlichen Bed.: vertauschen, etwas Anderes an die Stelle setzen, nehmen, und hat keinen Grund, ihr die andere: nicht halten oder brechen

zuversichtliche Hoffnung dieser Bewahrung zur Grundlage hat, also das: du wirst mich bewahren, in sich schließt.

Die ersten Worte enthalten ein doppeltes Moment: sie sprechen das Vertrauen des S. auf den Herrn aus, oder daß dieser seine Zuversicht und sein Heiland ist, und gründen hierauf die Bewahrung in den Gefahren, welche den S. umgeben. Beide Elemente treten uns in derselben Verbindung z. B. entgegen in dem V.: „Jesus meine Zuversicht und mein Heiland ist im Leben; dieses weiß ich: sollt' ich nicht darum mich zufrieden geben! Was die lange Todesnacht mir auch für Gedanken macht."

Die weitere Entwickelung des ersten Momentes, des: ich vertraue auf dich, ist in V. 2—7 enthalten:

Er erkennt in Jehovah den alleinigen Herrn aller Dinge, außer dem nichts helfen, mit dem nichts schaden kann, den alleinigen Urheber seines Heiles, mit der ganzen Gemeinde des Herrn, an die er sich mit inniger Liebe anschließt, V. 2. 3.

Er wendet sich mit Abscheu hinweg von den andern Göttern, bei welchen die Welt Heil sucht, mit Aufopferung Schmerzen statt des gesuchten Glückes erkaufend, sein Heil findet er bei dem Herrn, der ein herrliches Loos ihm bereitet, V. 4. 5.

Er preist sich glücklich im Besitze dieses Erbes, des Heiles des Herrn, oder des Herrn mit seinen Gütern und Gaben, und ist voll Dankes gegen den Herrn, der ihm den Zugang zu diesem Erbe eröffnet, V. 6—7.

Die Entwickelung des zweiten Momentes, des: bewahre mich Gott, die Darlegung der aus der Zuversicht hervorwachsenden Hoffnung geben V. 8—11.

Sein hoffendes Auge ist in der Noth beständig auf den Herrn gerichtet; denn er, sein Heiland wird ihn nicht sinken lassen. Darum ist sein Herz voll Freude über die bevorstehende Errettung und diese ihm völlig gewiß, V. 8—9.

Denn Gott, sein Heiland, wird ihn, seinen Frommen, dem

Tode nicht preisgeben — im Vertrauen auf ihn darf er ausrufen: Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg! — er wird ihn mit Leben, Heil und Freude begaben, V. 10—11.

Die Strophenabtheilung ergibt sich aus der gegebenen Darlegung des Inhaltes ganz von selbst. Der erste Vers, welcher einleitenden Charakter trägt, außer der Überschrift die Quintessenz des Inhaltes enthält, steht für sich. Das Übrige hat seinen regelmäßigen Verlauf in Strophen von zwei Versen. Abgesehen von dem Eingange vollendet sich das Ganze in zehn Versen, und die Zehn wird durch die Fünf getheilt. Die fünf Strophen der Ausführung entsprechen den fünf Worten des Einganges. Die zwei Worte der Überschrift schließen sich mit den fünfen des Einganges zur Siebenzahl zusammen, zum Beweise ihrer Ursprünglichkeit, welche auch aus der sonstigen unverhältnißmäßigen Kürze des ersten V. erhellt. Der Siebenzahl der Worte entsprechen die sieben Bestandtheile des Ps., Überschrift, Eingang und fünf Strophen. Die Vierzahl des Jehovahnamens hier schließt sich mit der Dreizahl des, mit ihm zu einem Paare verbundenen folg. Ps. zur Siebenzahl zusammen.

Die Überschrift nennt David als Verfasser, und selbst De Wette kann nicht umhin zu bemerken: „es ist kein entscheidender Grund dagegen vorhanden.“ Für die Ursprünglichkeit der Überschrift spricht der Umstand, daß das מכתם nur in den Überschriften von Psalmen vorkommt, welche mit dem Namen Davids bezeichnet sind, eine Thatsache, welche diejenigen nicht auf ihren Grund zurückzuführen vermögen, denen die Überschriften ein Produkt späterer Sammler sind; dann auch der Charakter dieser Bezeichnung selbst, welche ganz das Räthselhafte an sich trägt, was David in seinen Überschriften so sehr liebte. Ihre Richtigkeit wird bestätigt durch die auffallenden Berührungen mit Davidischen Psalmen, welche uns hier entgegentreten. Zur Rechtfertigung seiner Behauptung: „David geht hervor aus seiner

Sprache" hat ſchon Hitzig auf V. 1 hingewieſen, vergl. mit Pſ. 7, 2. 11, 1; auf V. 5 vergl. mit Pſ. 11, 6; auf V. 8 vergl. mit Pſ. 15, 5. 10, 6; auf V. 11 vergl. mit Pſ. 17, 15. Wir weiſen außerdem noch hin auf das ächt Davidiſche „meine Ehre" in V. 9 (vergl. zu Pſ. 7, 6), auf das „ſicher wohnen" in V. 9 vergl. mit Pſ. 4, 9; auf das „mit deinem Angeſichte" in V. 11 vergl. mit Pſ. 21, 7; auf das בימינך in V. 11 vergl. mit Pſ. 17, 7.

Die Situation des Redenden iſt die eines ſolchen, der ſich in großer Gefahr befindet, den Tod im Angeſichte hat. Dieſe Gefahr iſt aber durchaus nicht individuell gezeichnet, ſie wird nur in den allerallgemeinſten Umriſſen angedeutet, und ſchon dieß macht es wahrſcheinlich, daß David den Pſalm nicht ſowohl aus ſeiner eigenen Perſon, als aus der des Frommen geſungen, den Empfindungen deſſelben hier einen Spiegel gegeben hat, in dem alle Frommen ſich wiedererkennen, ein Vorbild, an dem ſie ſich entwickeln können, natürlich nicht ſo, daß er ſich in eine ihm durchaus fremde Situation und Herzensſtellung hineinverſetzte, ſondern ſo, daß er, aus dem Quell ſeiner perſönlichen Erfahrung ſchöpfend, nur ſein Bewußtſeyn zu dem des Frommen erweiterte. Dieſe Annahme wird zur Gewißheit erhoben, ſobald man in V. 10 die Lesart: „deine Frommen" für die richtige hält. Dann tritt dort hervor, daß der Redende des Pſalmes eine ideale Perſon iſt, welche in der Wirklichkeit eine Mehrheit umfaßt, daß jeder Fromme in ihm ſich wiederfinden, mit ſeiner Hülfe auf den Stufen des Gottvertrauens zu der Warte der Hoffnung emporſteigen ſollte.

V. 1. Ein Geheimniß Davids. Das מכתם wird ſehr verſchieden erklärt. Mehrere alte Überſetzer betrachten es als ein zuſammengeſetztes Wort (Chald., Aq., Symm.), und dieſen hat ſich unter den Neueren Vorſtmann angeſchloſſen in der fleißig gearbeiteten comment. in h. Ps., Haag 1829. Das

Wort iſt nach ihm = מִךְ תם, wahrſcheinlich falſch punktirt, und er erklärt: der Unglückliche, errettet. Auf den erſten Anblick empfiehlt ſich dieſe Erkl.: ſolche räthſelhafte Bezeichnungen des Inhaltes in den Überſchriften ſind ganz im Geiſte Davids, und die ſo gedeutete Überſchrift paßt ganz gut zu dem Inhalte der Pſ., wo ſie ſich findet, außer dem unſrigen Pſ. 56—60. Abgeſehen von der Punktation, dem Umſtande, daß das תם immer nur im moraliſchen Sinne vorkommt u. ſ. w., entſcheidet aber ſchon das gegen ſie, daß das מכתם nie zugleich mit dem מזמור, Pſalm, und dem משכיל, Lehrpſalm, oder auch תפלה, Gebet, vorkommt, und immer in gleicher Stellung mit dieſen Wörtern, entweder vor dem לדוד oder nach demſelben (das מזמור ſteht ebenſo abwechſelnd, vergl. z. B. Pſ. 23, 1. 24, 1). Grade ſo wie hier das מכתם לדוד ſteht gleich in Pſ. 17, 1 das תפלה לדוד, woraus unwiderſprechlich hervorgeht, daß das מכתם mit dieſen Wörtern auf einer Linie liegen muß. Andere leiten es ab von כתם, Gold. So Abenesra, welcher ſagt, die Pſ. ſeyen alſo genannt worden, weil ſie trefflich ſeyen wie das beſte Gold. Luther: ein goldenes Kleinod. Ähnliche Benennungen kommen auch ſonſt vor. Bei den Arabern heißen die ſieben vormohammediſchen Gedichte, bekannt unter dem Namen Moallakat, auch wegen ihrer Trefflichkeit Modhahabat, d. h. vergoldete. Ferner werden bei ihnen die Sprüche des Ali aus derſelben Urſache das Gold der Sitten genannt. Bei den Griechen finden wir goldene Sprüche des Pythagoras. Gegen dieſe Erkl. ſpricht aber, daß ſich ſchwerlich ein Nomen mit מ nachweiſen laſſen wird, welches ohne Rückſicht auf den Verbalbegriff bloß von einem abgeleiteten Nomen ſeine Bed. entlehnte, und noch dazu von einem ſolchen, das nur in der Poeſie vorkommt. Andere, z. B. Geſenius in d. thes., nehmen das מכתם als = מכתב, Schrift, welches in Jeſ. 38, 9 in der Überſchrift des Dankliedes des Hiskias vorkommt. Dagegen ſpricht aber, daß die Wurzeln

כתם und כתב in den Semitiſchen Dialekten ſtreng geſchieden ſind, nirgends eine Spur von Vermiſchung derſelben vorkommt, und noch entſcheidender iſt, daß das Schrift zu nichtsſagend, und daß die Vorliebe Davids für dieſe Bezeichnung, ſowie der Umſtand, daß ſie ihm allein eigenthümlich, ſich dann nicht erklärt. Andere, wie Hitzig, nehmen das Wort in der Bed. Kleinod, von כתם, welchem ſie die Bed.: ſorgfältig aufbewahren, geben. Allein das Verbum hat nicht dieſe Bed., ſondern die: verhehlen, verſtecken, ſekretiren. In dieſer Bed. findet es ſich im Arab.; von ihr ſind die Syriſchen Bed. verſiegeln, und beflecken und entſtellen (vergl. in Bezug auf die letztere das ἀφανίζειν in Matth. 6, 16) nur abgeleitet. Im Hebr. findet ſie ſich in Jerem. 2, 22: „wenn du dich auch noch ſo ſehr wäſcheſt, ſo iſt doch deine Schuld verſteckt vor mir," und in כתם Gold; eig. das Verhehlte, vergl. das סגור in Hiob 28, 15. Hienach nun würde das wahrſcheinlich von David zuerſt gebildete מכתם Geheimniß = ein Lied tiefen Sinnes bedeuten. So gefaßt iſt die Bezeichnung eine höchſt paſſende. Gleich unſer Pſalm, wie führt er uns ein in die geheimnißvollen Tiefen des Lebens in Gott, wie tief myſtiſch iſt ſelbſt ſeine Sprache! Sein ganzer Inhalt iſt für die in den Wegen des Herrn nicht Erfahrenen vollkommen dunkel. Übrigens würde man ſehr irren, wenn man meinte, daß David, wenn er mehreren Pſalmen in der Überſchrift das Prädikat des Geheimniſſes gebe, den übrigen dieſen Charakter abſpreche. Er iſt ihnen vielmehr allen gemeinſam, und den einzelnen wird er nur ertheilt, weil ſie Theile des Ganzen ſind, freilich ſolche, in denen dieſer Charakter hervortritt. Daſſelbe gilt z. B. auch von der Benennung משכיל Lehrpſalm. Man darf ſie durchaus nur poſitiv, nicht excluſiv faſſen. Alle Pſalmen ſind Lehrpſalmen, und in manchen tritt ſogar dieſer Charakter noch directer hervor, als in den ausdrücklich ſo bezeichneten, ſo direct, daß es gar keines NB in der Überſchrift mehr bedarf. Nach dem Bemerkten

gilt das מכתם in der Überſchrift einem Procul profani gleich, ruft den Leſern vonvorn herein das: „o der großen Heimlichkeiten, die nur Gottes Geiſt kann deuten" entgegen. Den Zuſammenhang mit dem מכתב in Jeſ. 38 braucht man übrigens nicht ganz aufzugeben. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß dieß Wort die Grundlage unſerer Bezeichnung bildet, daß David nur durch Änderung eines Buchſtabens ein Wort ganz gewöhnlichen Sinnes in ein ſolches tiefer Bedeutung umſchuf. Keinem Zweifel aber iſt es unterworfen, daß Hiskias abſichtlich das מכתם in מכתב abſchwächt, vergl. Th. 4, 2 S. 235.

Bewahre mich Gott, denn ich vertraue auf dich. Welchen unendlich reichen Inhalt dieſe unſcheinbaren Worte in ſich bergen, zeigt die folgende Entwickelung. Zu dem „bewahre mich Gott" bemerkt Luther: „Er macht hier den Anfang mit einem ſolchen Affect, in welchem ein Menſch ſtehet, der ſeinen Untergang vor Augen ſieht, von Allen verlaſſen iſt und anjetzo ſterben muß. Dieſer würde folgendermaßen reden: ſiehe, ich muß ſterben, meine Kraft iſt von mir gewichen, Engel und Menſchen haben mich verlaſſen: ja die Teufel und die Menſchen ſuchen mich zu verderben. Ich kann nicht entfliehen, Niemand nimmt ſich meiner Seele an, Jedermann hält mich ſchon für verloren und beweint mich als einen Todten. Darum Herr, du alleine biſt noch mein Erhalter und mein Erretter, der du den für verloren gehaltenen erretteſt und die Todten lebendig macheſt und erhöheſt die Unterdrückten: Herr, errette mich, laß mich nicht zu Schanden werden. Wie er etwa ſonſt ſpricht Pſ. 31, 6: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geiſt. — — So geht es dem Frommen: er ſtirbt täglich und wird doch immer errettet und erhalten. Und dieſes iſt das neue Leben des Glaubens und der Hoffnung, welches uns in dieſem Pſalm angeprieſen wird, nämlich das Leben unter dem Kreuze, das Leben mitten im Tode. — — Daher laßt uns daraus lernen, daß wir den Herrn anrufen ſollen, vornehmlich

in der Noth, wenn wir zu Grunde gehen, bei welchen Umständen sonst die Menschenkinder nichts weniger thun, als daß sie den Herrn anrufen sollten, sondern stoßen vielmehr alle Hoffnung von sich und verzweifeln." Zu dem: denn ich traue auf dich, bemerkt derſ.: „Siehe, wie das Vertrauen hier den Herrn anruft. Wie will der den Herrn anrufen, der ihm nicht vertrauet? Die Zuversicht selbst und das gläubige Vertrauen werden mit unter diejenigen Sachen gerechnet, die Gott nach seiner Barmherzigkeit gnädig ansehen, und wodurch er uns ewig selig machen will, wie wir hier sehen. Nichts kann bestehen, nichts kann erhalten und erretten, wenn es so weit kommt, als ein reiner und fester Glaube, der sich lediglich auf die göttliche Barmherzigkeit gründet, und der sich von sich selbst nichts, von Gott aber Alles verspricht. — — Wo der Mensch seine Hoffnung auf was Anderes setzet, als auf den Herrn unseren Gott, da kann er nicht sagen: ich traue auf dich. — — Daher sollen billig alle elende und mit Verzweiflung ringende Leute überall und bei allen Fällen also gesinnt zu seyn sich bemühen und bestreben. — — Dieser vornehmste und höchste Affect, das Vertrauen auf Gott, macht den Unterschied zwischen dem Volke Christi, das sein Eigenthum ist, und denjenigen, die nicht sein Volk sind, und gilt hier kein Ansehen der Person, kein Stand noch Titel." Das Vertrauen kommt hier aber nicht allein als Affect in Betracht, sondern auch nach seinem Gegenstande: wer seine Zuversicht auf den Herrn setzt, deß Zuversicht und dessen Heiland ist er. Daß Beides hier zugleich ins Auge zu fassen, daß der Hoffnungsgrund des Sängers nicht bloß ein subjectiver, sondern zugleich ein objectiver ist, zeigt das Folgende.

V. 2. 3. — V. 2. Du sprichst (meine Seele) zu Jehovah, der Herr bist du, mein Heil ist nicht außer dir. V. 3. Mit den Heiligen die im Lande sind, und den Herrlichen an denen all mein Wohlgefallen. — Das אָמַרְתְּ, die zweite Perſ. fem., erklärt sich nur also, daß die An-

rede an die Seele gerichtet ist. Daß die Seele angeredet wird, oder redend auftritt, ist gar nichts Seltenes, vergl. Ps. 42. 43, in denen der S. stets von neuem seine Seele anredet und sie zum Vertrauen auf Gott und zur Hoffnung ermahnt, Jerem. 4, 19, ganz besonders aber Klagel. 3, 24. 25: „mein Theil ist der Herr, spricht meine Seele, darum will ich harren auf ihn. Gut ist der Herr denen, die auf ihn harren, der Seele, welche ihn suchet," welche St. auf unseren Ps. anzuspielen scheint, vergl. mit dem חלקי יהוה V. 5. Der Unterschied jener St. von der unsrigen ist nur der, daß hier die Seele nicht ausdrücklich genannt wird; dieß ist aber dem räthselhaften Charakter unseres Ps. und seiner schwierigen Ausdrucksweise durchaus angemessen, und es lassen sich dafür Analogien aus Arab. Dichtern anführen, vielleicht auch 1. Sam. 24, 11. 2. Sam. 13, 39. Die neueren Ausl. wollen meist אָמַרְתִּי, ich spreche, lesen. Dagegen sind aber nicht bloß die äußeren Auctoritäten, sondern auch die inneren Gründe. Das: ich spreche, ist höchst kahl und matt: die Anrede an die Seele gibt der Rede dramatische Lebendigkeit, der S., nachdem er das große Wort gesprochen: ich vertraue auf dich, bespricht sich mit seiner Seele, und bringt es ihr zum Bewußtseyn, daß dieß wirklich ihr Grundton, daß sie nicht verzweifeln kann in der Noth, ohne mit sich selbst in schreienden Widerspruch zu gerathen, sich selbst aufzugeben. Die Folge davon ist, daß die Seele, ihrer selbst wieder inne geworden, sich freut und jubelt in der gewissen Erwartung des Heiles Gottes, vergl. V. 9, welcher V. von den Gegnern der Anrede an die Seele nicht gehörig berücksichtigt worden. Solche Zwiegespräche, in denen die Sänger ihre Seele stillen und beschwichtigen gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter, Ps. 131, 2, haben etwas unbeschreiblich Rührendes und Ergreifendes. Die erste Äußerung des Vertrauens auf den wahren Gott ist die, daß man zu ihm spricht: du bist der Herr, der unumschränkte Gebieter über

Alles im Himmel und auf Erden, der Inhaber aller Kräfte, der Spender alles Heiles, der, ohne den kein Haar von unſerem Haupte fallen kann, dem jeder Athemzug derer angehört, die uns Verderben bereiten, der, „der die Welt allmächtig hält," „der Held, den Erd' und Himmel ſcheuet," der Höchſte, „der Alles kann und hat." „Wer iſt's, der alle Dinge ſchafft? Wer theilt uns alle Gaben? Gott thut's: und das iſt auch der Mann, der Rath und Mittel finden kann, wenn Jedermann verzaget." Das Vertrauen auf Gott äußert ſich ferner in der lebendigen Erkenntniß, daß er der alleinige Urheber des Heiles, daß dieß nur bei ihm zu ſuchen und zu finden iſt, nicht bei denen, welche die Welt Götter nennt. Dieſe Erkenntniß, welche ein einfacher Ausfluß der Überzeugung iſt, daß Gott der Herr — denn iſt er dieß, ſo muß er ja auch die alleinige Quelle des Heiles ſeyn — wird ausgeſprochen in den Worten: mein Gutes iſt nicht außer dir, oder neben dir, denen auf dem Gebiete unſerer Liederpoeſie Stellen analog ſind, wie die: „Alles, was ich bin und habe, kommt von Gottes Hülfe her; Alles iſt des Höchſten Gabe, nichts geſchieht ungefähr. Alles iſt mir Gott allein, Gott ſoll ſtets mein Hort ſeyn; alles Andre bald verſchwindet, was man hier auf Erden findet," all's Glück und Ungelücke das kommt allein von Gott," „denn außer dir iſt nirgend einer, der mich mit Rath und Troſt erfreut" u. ſ. w. Daß hier mit ſpecieller Beziehung auf die Götzen das Heil allein dem Herrn beigelegt wird, zeigt V. 4. Dieſe ſpecielle Beziehung iſt aber das Zufällige; die Götzen kommen nur als diejenigen in Betracht, bei denen man damals gewöhnlich, wenn man nicht in Jehovah den Herrn erkannte, Heil und Hülfe ſuchte; in ganz gleichem Verhältniß mit ihnen ſteht der Reichthum, die eigne Kraft, die Menſchenhülfe, und was es überhaupt für Gegenſtände des Vertrauens außer Gott gibt. In Einklang mit Pſ. 73, 25: „wer iſt mir im Himmel und mit dir verlange ich nicht auf der Erde," entſagt der Sänger

allen solchen Helfern und Heilsspendern außer Gott, und bewährt dadurch, daß er mit innerer Wahrheit das: ich vertraue auf dich, gesprochen. Wir nehmen das טוֹבָה, Gutes, in der Bed. des Heiles und Glückes, uns stützend auf den Gegensatz der Schmerzen in V. 4, und auf das entsprechende: mein Theil, mein Becher, mein Loos, mein Erbe, in V. 5 u. 6. Das עָלַיִךְ erklären wir: außer dir, neben dir, eig. zu dir hinzu, mit Berufung auf Ex. 20, 3: du sollst keine andern Götter haben neben mir, עַל פָּנַי, eig. zu mir hinzu, LXX πλὴν ἐμοῦ, Targ. בַּר מִנִּי. Diese St. ist um so wichtiger, da der S. sie offenbar vor Augen hat, woran sich um so weniger zweifeln läßt, wenn man den Anfang von V. 4 mit ins Auge faßt. So wie das: du bist der Herr, der Gegenruf der Seele ist auf das: ich bin der Herr dein Gott, in Ex. 20, 2, so das: du allein bist mein Heil, der Gegenruf auf das: du sollst keine andern Götter haben neben mir, die Erklärung der Seele, daß das Sollen in ihr zum Seyn geworden. Am nächsten kommt der gegebenen Erklärung, welche schon Symm. hat: ἀγαθόν μου οὐκ ἔστιν ἄνευ σου, Hieron.: bonum meum non est sine te, und ebenso auch der Chald. und Syr., die: du bist mein höchstes Gut. Dagegen entscheidet aber die Beziehung auf den Dekalog, und V. 4. 5. 6, wonach nicht bloß das über, sondern auch das neben ausgeschlossen ist. Daß das עַל nicht etwa diese Erklärung erfordert, zeigen außer der Grundstelle, die freilich der Sichtung bedürfenden St. bei Gesen. in dem thes. unter עַל, 1. b. γ. Noch entschiedener verwerflich ist die Erkl. von Böttcher, Gesen. u. A.: all mein Glück geht mir nicht über dich, das Beste, was ich habe, ziehe ich dir nicht vor. Dagegen entscheidet der Gegensatz in V. 4: viel sind die Schmerzen u. s. w., und der positive Ausdruck des hier negativ Gesagten in V. 5, ferner die Beziehung auf den Dekalog, endlich, daß dieser Gedanke nicht als Ausführung des: ich vertraue auf dich, betrachtet werden kann, was allein schon

hinreicht, ſo wie überhaupt nicht in den ganzen Zuſammenhang des Pſalmes paßt. Dieſelben Gründe entſcheiden meiſt auch gegen die Erkl.: mein Gutes iſt nicht über dir = ich kann dir nichts Gutes thun, welche nach dem Vorgange der Alex. (ὅτι τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρείαν ἔχεις) Calvin vorträgt. „Die Summe — ſagt er — iſt die, daß wenn wir zu Gott treten, wir alles Selbſtvertrauen ausziehen müſſen. Denn wenn wir uns einbilden, es ſey etwas bei uns, ſo iſt es kein Wunder, wenn er uns verſtößt, weil wir ihm den vorzüglichſten Theil ſeiner Ehre rauben.“ Der an ſich treffliche Gedanke paßt nicht als Ausführung des: ich vertraue auf dich, nicht in den Zuſammenhang, und auch nicht recht in den Parallelismus. Beſonders aber ſpricht V. 4 dagegen. Der Gegenſatz der Schmerzen, welchen die Diener der Götzen unterliegen, zeigt, daß unter dem Guten des S. nicht das Gute verſtanden werden kann, was er thut, ſondern nur das Gute, was er empfängt, was ihm zu Theil wird, das Glück oder Heil, vergl. das טוּבה in dieſer Bed. Pſ. 106, 5: „beſuche mich mit deiner Gnade, daß ich ſehe das Gute deiner Erwählten,“ Hiob 9, 25. Durchaus verwerflich iſt auch die Erkl. von Kimchi und Jarchi: du biſt nicht ſchuldig, es liegt dir nicht ob, mir Gutes zu thun, und ebenſo die von Luther: ich muß um deinetwillen leiden, in Verbindung mit dem folgenden Verſe, den er ſo wiedergibt: für die Heiligen, ſo auf Erden ſind und für die Herrlichen. Dann hat man zwar einen Sinn, der allein auf Chriſtum paßt, aber auf Koſten des ganzen Zuſammenhanges und Gedankenganges. (So Luther in der Überſ.; in dem Comment. erklärt er mit den LXX: du brauchſt nichts von alle dem, was Gutes an mir iſt.) — Mit dieſem ſeinem Vertrauen auf Jehovah, der Überzeugung, daß er allein der Herr, er der einzige Urheber des Heiles, ſteht der S. nicht allein: er theilt ſie mit der Gemeinde Gottes, die dieſer mit herrlichen Vorzügen geziert, mit hoher Würde begabt, und an der deshalb der S. mit voller Liebe hängt: als

Glied

Glied dieſer Gemeinde, die ihren Sitz im Lande des Herrn hat, vertraut er auf den Herrn als ſeinen alleinigen Heiland, mit Verſchmähung aller derer, welche die Welt, das umwohnende Heidenvolk, ſich erdichtet, V. 3. Eben aus dieſer Gemeinſchaft des Bekenntniſſes erhält das Bekenntniß des Einzelnen ſeine volle Sicherheit. Wie das: mein Vater, der du biſt im Himmel, nur da mit feſter, ſicherer, männlicher Stimme geſprochen werden kann, wo es auf der Grundlage des unſer Vater ruht, ſo wird das: mein Heil iſt nicht außer dir, nur dadurch dem Gebiete der Subjectivität und Einbildung entnommen, es nimmt nur dadurch den Charakter eines Bekenntniſſes an, daß es nur Individualiſirung des: „unſer Heil iſt nur bei dir," iſt. Das ל behauptet nach dieſer Erkl. ganz ſeine gewöhnliche Bedeutung, und was Stier dagegen einwendet, die Ellipſe, mich geſellend, angehörend, ſey gar zu hart, trifft gar nicht, da von einer Ellipſe hier eben ſo wenig die Rede ſeyn kann, wie in dem לדוד, dem David angehörig, in der Überſchrift. Das ל ſteht in völlig gleicher Weiſe (de eo quorsum quis pertinet, Geſen. in dem thes. s. v.) z. B. 1. Kön. 15, 27: Baeſa, der Sohn des Ahia, לבית ישכר, dem Hauſe Iſaſchars angehörig. Durch die Heiligen und die Edlen werden nicht etwa gewiſſe Individuen, oder eine einzelne Klaſſe unter Iſrael bezeichnet, ſondern Heilige und Edle ſind der Idee nach alle Iſraeliten, das ganze Volk des Bundes, und dieß Prädicat bleibt dem Ganzen, wenn auch ein großer Theil der Einzelnen ſich durch eigne Schuld von der Theilnahme an dieſer Würde ausgeſchloſſen hat: dieſe, die Seelen, welche ausgerottet ſind aus ihrem Volke, werden als abweſend betrachtet, wenn ſie auch dem Leibe nach anweſend ſind. Für dieſe Beziehung auf das Ganze der Gemeinde entſcheidet zuerſt das: welche im Lande ſind, dann die Vergleichung der Grundſtellen, auf denen die Bezeichnung ruht, Ex. 19, 6: und ihr ſollt mir ſeyn ein Königreich von Prieſtern (vergl. das βασίλειον ἱεράτευμα von der ganzen

Gemeinde des N. B. in 1. Petri 2, 9) und ein heiliges Volk, und Deut. 7, 6: denn ein heiliges Volk biſt du dem Herrn deinem Gott, dich hat erwählt der Herr dein Gott, daß du ihm ſeyſt Volk des Eigenthums aus allen Völkern, welche auf der Erde. Als Prädicat des ganzen Volkes findet ſich das „Heilige" auch in Pſ. 34, 10. Dan. 8, 24. 7, 21. Daß das Heilige hier nicht die moraliſche Qualität bezeichnet, ſondern die Würde, erhellt, außer den angeführten Grundſtellen, auch aus dem parallelen אדירים, was nie die Edlen von Geſinnung bezeichnet, immer die Edlen an Würde, und von der Verleb. Bibel treffend durch „die Durchlauchtigen" erklärt wird. Der Begriff der Abſonderung iſt bei dem קדש der Grundbegriff. Die Heiligen ſind die Erwählten, diejenigen, die Gott dem Gebiete der profanen Welt, hinter deren Schimmer und Glanz Elend und tiefe Erniedrigung verborgen iſt, entnommen und zu ſeinem Volke erhoben hat. Von dieſem Vorzuge der Würde iſt der Vorzug der Geſinnung freilich die Folge. Die Erwählung Gottes äußert ſich zuerſt und vor Allem darin, daß er Anſtalten errichtet, Einrichtungen macht und Kräfte mittheilt, wodurch er ſich ein Volk ſchafft, das fleißig iſt in guten Werken. Zwar die Heiligen und Herrlichen ſind auch die Elenden und Armen, wie ſie in den Pſ. ſo oft genannt werden, aber ihre Herrlichkeit, welche für jetzt eine innerliche und verborgene iſt, begleitet ſie auch in das Elend hinein, und ſtrahlt in ihm ſelbſt der Welt in mannigfachen außerordentlichen Verklärungen entgegen, und zu ſeiner Zeit wird ſie vollkommen offenbar werden: die Sanftmüthigen werden das Erdreich beſitzen. Das בארץ, was nicht durch: auf der Erde, erklärt werden darf, ſondern nur durch: im Lande, weiſt hin auf den Sitz der Heiligen und Herrlichen. Die Gemeinde Gottes iſt eine ſichtbare, räumlich umgränzte, ihre Stätte iſt das Land des Herrn. Den Gegenſatz der Heiligen, welche im Lande, bilden die auswärtigen Götzendiener, von denen in V. 4. Außer

dem Lande ſind keine Heiligen und Herrlichen, ſind nur ſolche, welche Jehovah nicht erwählt, welche auf ihn nicht vertrauen, zu ihm nicht ſprechen: du biſt der Herr, mein Heil iſt nicht außer dir, vielmehr Andere erkaufen. Genau dieſelbe Anſchauung von der Zuſammengehörigkeit der Gemeinde des Herrn und ſeines Landes ſpricht David aus in 1. Sam. 26, 19, wo er zu Saul ſpricht: „Und wenn Menſchenkinder (dich reizten wider mich), ſo ſeyen ſie verflucht vor dem Herrn, denn ſie vertreiben mich heute aus der Gemeinſchaft mit dem Erbe des Herrn, ſprechend: diene fremden Göttern.“ Dann iſt auch Joſ. 22, 24. 25 ſehr erläuternd, wonach die transjordanenſiſchen Stämme, die nicht in Canaan im engeren Sinne wohnten, fürchten, die cisjordanenſiſchen möchten dereinſt ſprechen: „was habt ihr mit Jehovah, dem Gott Iſraels zu ſchaffen? Und eine Gränze hat der Herr geſetzt zwiſchen uns und zwiſchen euch, den Jordan, ihr habt kein Theil am Herrn.“ Man ſieht, in welche enge Verbindung man die Theilnahme am Lande des Herrn und die Theilnahme am Herrn ſetzte. Schon in der Geneſis tritt uns dieſe locale Umſchränkung der Gemeinde Gottes entgegen. Kain wird mit ſeiner Entfernung von dem Sitze der übrigen menſchlichen Geſellſchaft zugleich von dem Angeſichte Gottes hinweggetrieben; Jakob iſt voll von dankbarer Verwunderung, als Jehovah ſich ihm nach ſeiner Entfernung von dem Orte kundgibt, an dem damals die Gemeinde Gottes ſich befand. Die tiefe Wahrheit, welche dieſer Anſchauung zu Grunde liegt, entwickelt Melanchthon in den locis, de ecclesia zu Anfang: „Unter der Kirche dürfen wir nur die Gemeinde der Berufenen verſtehen, welche die ſichtbare Kirche iſt, und nicht irgend anderswo uns Erwählte träumen, als in dieſer ſichtbaren Gemeinde. Denn Gott will nicht anders angerufen und erkannt werden, als wo er ſich offenbart hat, und er hat ſich nirgends anders offenbart, als in der ſichtbaren Kirche, in der allein die Stimme des Evangeliums ertönt“ u. ſ. w. Die letzten

Worte heißen eigentlich: die Edlen der Allheit meiner Lust an ihnen; der Stat. constr. nicht selten vor ganzen untergeordneten, in einen Nominalbegriff gefaßten Sätzen. Der Grund des Wohlgefallens des Sängers an den Heiligen und Herrlichen ist eben ihre Heiligkeit und Herrlichkeit: er hängt mit voller Liebe an denen, welche Gott vor allen Andern ausgezeichnet, die er durch seine Erwählung geadelt hat. Weil er in Gott den alleinigen Herrn und Heiland erkennt, so hat er nur an denen seine Lust, die von ihm hochgehalten werden; er weiß, daß nur ihre Würde eine wahrhafte ist, und daß die Wolken, welche ihren Glanz verdunkeln, zu seiner Zeit sicher schwinden werden. Von den abweichenden Erkl. prüfen wir nur die verbreitetsten und scheinbarsten. 1. Mehrere, zuletzt Gesenius, erklären: was die Heiligen betrifft, die im Lande sind, und die Herrlichen, so ist an ihnen all mein Wohlgefallen. Dagegen reicht schon das Eine hin, daß der Stat. constr. nie und nirgends für den Stat. absol. vorkommt, wie hier אדירים für אדירי stehen würde. Dazu kommt noch, daß der Sinn durchaus nicht in den Zusammenhang des Ps. paßt. Da Alles bis V. 7 nur Ausführung des: auf den Herrn vertraue ich, ist, Alles nur das Vertrauen auf den Herrn ausspricht, so kann das Wohlgefallen des Sängers an den Heiligen wohl beiläufig, in einem Nebensatze ausgesprochen werden, nicht aber in einem durchaus selbstständig dastehenden Hauptsatze. Man muß entweder diese Erklärung, oder den Zusammenhang aufgeben. Endlich das: die einen Anderen erkaufen, in V. 4, schließt sich unmittelbar an das: mein Gutes ist nicht außer dir, in V. 2 an, und nur aus dieser Verbindung erhält das: einen Anderen, seine Bestimmung; diese Verbindung wird zerstört, sobald man dem dritten Verse eine selbstständige Stellung anweist; sie findet nur nach unserer Erkl. statt, nach der in diesem Verse der Sänger nur den Gedanken ausspricht, daß er mit seiner Anerkennung Jehovahs als des Herrn und des alleinigen Urhebers des Heiles

nicht allein dastehe, sondern sie als Glied der Gemeinde Gottes ausspreche. 2. De Wette u. A. erklären: die Heiligen, welche im Lande, sind die Herrlichen, an denen ich all meine Lust habe. Diese Erkl. entgeht nur dem ersten der gegen die vorige angeführten Gründe. Die beiden andern bleiben auch gegen sie in Kraft. Der Gedanke ist auch nach ihr in den Zusammenhang hineingeschneit. De Wette meint zwar, der Sinn passe vortrefflich in den Zusammenhang mit dem folgenden V.: „der Sinn des V. ist nach unserer Erkl.: der Dichter halte es mit den Frommen im Lande, wozu der folgende V. den Gegensatz bringt, daß er nämlich die Götzendiener verabscheue." Allein der an die Spitze gestellte Hauptgedanke des folg. V., daß die, welche einen Andern erkaufen, viele Schmerzen haben, wird dabei ganz außer Acht gelassen, und von einem Abscheu des S. gegen die Götzendiener ist nach richtiger Erkl. in diesem V. gar nicht die Rede. 3. Hofmann, die Weissagung und ihre Erfüllung S. 162, nimmt das ל hier als coordinirt dem in ליהוה: in V. 2, was die Seele zu dem Herrn spricht, in V. 4, was zu den Heiligen. Allein der Angeredete ist im ganzen Ps. immer nur Jehovah, V. 4 enthält materiell nichts, was sich speciell zu einer Anrede an die Heiligen eignete, und ebenso fehlt auch formell jede Spur einer solchen. Dazu kommt, daß durch diese Erkl. der Strophenbau des Ps. zerstört wird. Übrigens ist diese Erkl. auch schon früher aufgestellt (von einem Rec. in der Lpz. L. Z.) und ebenso auch widerlegt worden. Böttcher bemerkt dagegen: „die Zurückbeziehung auf V. 2 gibt doch eine zu langweilige Gedankenfolge, in ירבו in V. 4 einen zu unkenntlichen Redeanfang, als daß sie in solcher Entfernung von אמרת gewöhnlichen unbefangenen Lesern, die nicht exegetisch grübelten, hätte einfallen können."

V. 4. 5. — V. 4. Viel sind die Schmerzen derer die einen Anderen erkaufen, nicht ausgießen will ich

ihre Trankopfer von Blut, und nicht nehmen ihre Namen auf meine Lippen. V. 5. Der Herr iſt mein Antheil und mein Becher, du machſt herrlich mein Loos. — V. 4: der Herr iſt, mit den Heiligen im Lande, des Sängers einziges Heil: denn die ihr Heil bei Anderen ſuchen, erndten für die Aufopferungen, durch die ſie ihre Gunſt zu erkaufen ſich bemühen, ſtatt der gehofften Fülle der Gaben nur eine Fülle von Schmerzen: darum wendet er ſich mit Abſcheu hinweg von dieſen Anderen, den Götzen, er will an ihrem abſcheulichen Dienſte keinen Antheil haben, und ihre Namen nicht auf ſeine Lippen nehmen. Statt: viel ſind die Schmerzen, erklären Mehrere, zuletzt Ewald und Maurer: viel ſind die Götzenbilder. Allein dieſe Erkl. iſt ſprachwidrig: es müßte dann heißen עַצַּבֵּיהֶם; עצבות ſind immer Schmerzen. Dieſe allein geſicherte Bed. muß hier auch ſchon wegen des Gegenſatzes gegen טוֹבָה in V. 2 beibehalten werden: ich ſuche mein Heil bei dem Herrn, denn bei den Anderen ſind nur Schmerzen. Dann erſcheint auch die Erwähnung der Vielheit der Götzen in dieſem Zuſammenhange als müßig, und dieſe Erkl. nimmt dem V. dasjenige, was ihm den Charakter einer Ausführung des: auf den Herrn vertraue ich, gibt, und trübt auch ſein Verhältniß zu dem folgenden V., in welchem den vielen Schmerzen, welche allein bei den Götzen zu finden, die reichen Güter entgegenſtehen, welche der Herr gewährt. Nur ſoviel iſt an jener Erklärung richtig, daß der Sänger wahrſcheinlich auf das עצבים, Götzen, anſpielt, hindeutet auf das traurige Omen, welches ſchon in dem Namen enthalten iſt, eine Anſpielung, die um ſo bedeutſamer iſt, da das עצבים mit dem עצבות wirklich in engem Zuſammenhange ſteht, die Götzenbilder wirklich ihren Namen von der Mühe und Beſchwerde haben, welche ihre Anfertigung machte. Auf ſolch einen Anfang kann kein gutes Ende folgen. Die Schmerzen beſtehen nicht bloß in der getäuſchten Hoffnung, ſondern auch in den Gerichten,

die Gott über die Abtrünnigen verhängt, vergl. Jeſ. 65, 14: „Siehe, meine Knechte werden jauchzen vor Herzensluſt; ihr aber werdet ſchreien vor Schmerz und vor Betrübniß heulen.“ Das אחר מהרו erkl. Mehrere mit De Wette: die anders wohin eilen, eine Erklärung, die ſchon längſt von älteren Ausl. durch die Bemerkung zurückgewieſen worden, daß das אחר nie „anders wohin“ heiße (Böttcher: „weder für dieſen Neutralgebrauch des אחר, noch für die grade in ſolchem Fall unverlängerte Wortform im Sinne des wohin, läßt ſich irgend ein beſtätigendes Beiſpiel erkennen“) und daß man nicht berechtigt ſey, dem מהר hier die Bed. des Eilens zu geben, da dieſe Bed. ſonſt immer nur dem Piel eigenthümlich ſey, das Kal ſich in Ex. 22, 15, wie auch im Arab. und Syr., in einer ganz andern Bed., vom Weiberkaufe, finde. Luther, welcher überſetzt: die einem Anderen nacheilen, werden großes Herzeleid haben, hat wenigſtens die erſte Sprachwidrigkeit vermieden. Der Sprachgebrauch läßt nur eine Erklärung zu: die einen Anderen erkaufen. Gegen diejenigen, welche behaupten, das: einen Anderen, könne nicht ſo ohne weiteres für andere Götter ſtehen, darf man nicht etwa bloß mit Böttcher ſich „auf die ſtete Gedankenrichtung hebräiſcher Dichter auf Gott und Göttliches“ berufen; das: ein Anderer, ſteht hier nicht ohne weiteres für andere Götter: es erhält ſeine Beſtimmung aus V. 2, wo der S. Jehovah als den alleinigen Herrn, als den, neben dem kein Heil und kein Heiland, bezeichnet hatte: in dieſem Zuſammenhange kann der Andere nur ein anderer Gott außer Jehovah ſeyn, und wenn man behauptet, אחר könne nur da einen Götzen bedeuten, wo wie in Jeſ. 42, 8. 48, 11 der Gegenſatz gegen Jehovah klar ausgedrückt ſey, ſo verlangt man nichts, was hier ſich nicht fände. Eine nähere Bezeichnung war um ſo weniger nöthig, da im Pentateuch die Redensart: ſich zu andern Göttern wenden, ſtehend iſt. Hier wie dort ſteht das אחר ſtatt der Nennung der Götzen nicht ohne

Nachdruck, es weiſt darauf hin, daß es gleichviel iſt, wer, wenn nur ein Anderer als Jehovah, der Herr, der einige Heiland. Grade das אחר zeigt recht deutlich, wie unweſentlich der Unterſchied iſt zwiſchen dem eigentlichen Götzendienſte, wie er hier zunächſt gemeint iſt, und dem Götzendienſte im weiteren Sinne. Kommt nur das in Betracht, daß ein Anderer als der Herr Gegenſtand des Vertrauens iſt, ſo ſteht der Mammon (den der Herr eben deshalb perſonificirt hat, um ihn den gewöhnlich allein ſogenannten Götzen ganz gleich zu ſtellen) in gleichem Verhältniß mit dem Dagon. Bei dem מהרו halten Mehrere nur den allgemeinen Begriff des Kaufens, Erkaufens feſt. Sie finden hier bloß den Gegenſatz der Aufopferungen, mit welchen die Diener der Götzen die Gunſt derſelben zu erkaufen ſuchen, indem ſie auf ihren Cultus großen Aufwand verwenden, und der Schmerzen, die ſie dafür einerndten. Allein man hat keinen Grund, die im Sprachgebrauche gegebene ſpecielle Bed. emit dote uxorem hier zu verlaſſen: dieſe gewährt hier vielmehr noch einen reicheren und tieferen Sinn, und ihre Anwendung liegt um ſo näher, da durch Bilder, entnommen von dem ehelichen Verhältniſſe, ſo durchgängig das Verhältniß zu dem wahren Gotte und zu den Götzen bezeichnet wird, die letzteren den Namen מאהבים, Buhlen, führen. Wenden wir ſie an, ſo wird ſehr treffend durch das Verbum ſelbſt auf die Ungereimtheit des Verhältniſſes der Götzendiener zu den Götzen hingewieſen. Nach der Orientaliſchen Sitte erkauft der Mann die Frau. Daſſelbe ſollte nun der Natur der Sache nach bei der Gottheit im Verhältniſſe zu ihren Verehrern, gleich dem Verhältniſſe des Mannes zum Weibe, ſtattfinden. Die Gottheit ſollte die Initiative ergreifen, ſollte entgegenkommend werben um die Gunſt ihrer Erwählten. Bei Jehovah im Verhältniß zu Iſrael findet dieß wirklich ſtatt. Er hat ſich Iſrael erkauft aus der Knechtſchaft Ägyptens, vgl. Hoſ. 3, 2. Er iſt ihm entgegengekommen mit großartigen Erweiſungen der Liebe, er hat es zuerſt

geliebt und verlangt nur Gegenliebe. Ganz anders bei den Götzen. Diese haben durch nichts ihr Daseyn, durch nichts ihre Liebe bezeugt, das Verhältniß beginnt mit schweren Aufopferungen ihrer Diener für sie. Solchem Anfange kann nur das hier bezeichnete Ende folgen. Ein erkaufter Gott kann nicht Heil gewähren: die Saat der Aufopferungen kann nur die Erndte der Schmerzen tragen. Ein Gott, der nicht mit Erweisungen seiner Liebe das Verhältniß eröffnet, wird sie nimmer erweisen, und thöricht ist es, auf sie zu hoffen. Analog ist das: „Ephraim hat sich Liebe erkauft" in Hos. 8, 9 und Ez. 16, 33. 34, wo der Prophet das Widersinnige hervorhebt, daß, während sonst überall den Buhlerinnen Lohn dargereicht werde, die Götzendiener ihren Buhlen, den Götzen, Geschenke darreichen. Die Suff. in נסכיהם, ihre Trankopfer, und שמותם, ihre Namen, beziehen viele Ausl. auf diejenigen, die einen Anderen erkaufen, die Götzendiener; Andere dagegen auf die Götzen. Die Zulässigkeit der letzteren Erklärung kann nicht geläugnet werden, da das אחר ja nur eine ideelle Einheit ist, im Gegensatze gegen den einen wahren Gott, und der Sache nach eine Mehrheit in sich schließt, und für sie spricht die unverkennbare Beziehung, in der das: ich werde nicht nehmen ihre Namen auf meine Lippen, auf die Grundstelle Ex. 23, 13 steht: „den Namen anderer Götter sollt ihr nicht erwähnen, und nicht soll er gehört werden aus eurem Munde," auf der, wie unsere St., auch Hos. 2, 19 ruht: „und ich entferne die Namen der Baalim aus ihrem Munde, und nicht werden sie ferner erwähnt nach ihrem Namen." Auch sprechen diese Worte schon an sich gegen die Beziehung auf die Götzendiener: ihren Namen, den der heidnischen Völker, auszusprechen, kann der S. nicht vermeiden wollen. Endlich, die Beziehung auf die Götzen wird erfordert durch den Gegensatz in V. 5. Die Trankopfer von Blut nehmen mehrere Ausl. eigentlich, aber bei dieser Beziehung auf einen speciellen heidnischen Gebrauch, für den man die sehr vereinzelten Belege mühsam zu-

ſammenſuchen muß, wird der Zuſammenhang nicht beachtet, nach dem man eine Verwerfung des Cultus der Götzen an ſich, dieſer Heilande, die keine Heilande ſind, und denen man nur gibt, was man von dem wahren Gotte genommen, erwarten muß; nicht das wie, ſondern das daß des Götzendienſtes iſt dem S. ein Abſcheu. Man muß vielmehr mit Vergl. von Jeſ. 63, 3 das Trankopfer von Blut, ſo erklären: Trankopfer, die eben ſo abſcheulich ſind, als ob ſie ſtatt des Weines, aus dem ſie äußerlich beſtanden, aus Blut beſtänden. Das: aus Blut, lag um ſo näher, da der Wein Traubenblut genannt wurde, Gen. 49, 11. Deut. 32, 14, ſ. v. a. Trankopfer äußerlich aus Trauben-, innerlich aus Menſchenblut. — V. 5: nicht die Anderen, bei denen nur Schmerzen, ſind des Sängers Heil, der Herr iſt es allein, und bei ihm findet er der Güter Fülle. Den Sinn gibt ganz richtig ſchon Muis an: „all mein Gut iſt von Gott und in Gott allein.“ Daß der S. hier nicht etwa nach der reinen Liebe der Myſtiker Gott ſeinen Antheil nennt, ſich nicht, wie Böttcher will, glücklich preiſt wegen der innerlichen Verbindung mit ihm, vielmehr erklärt, daß Gott der alleinige Urheber ſeines Heiles, erhellt daraus, daß dieſer Vers noch Ausführung des: ich vertraue auf dich, ebenſo auch aus dem: du machſt herrlich mein Loos, beſonders aber aus dem: mein Gutes iſt nicht außer dir, in V. 2, was hier in anderer Form wiederkehrt, nachdem der Sänger ſich ausdrücklich von denjenigen losgeſagt, bei denen man außer Gott Gutes ſucht, und aus dem Gegenſatze der vielen Schmerzen, welche der Dienſt jener Anderen nach ſich zieht. Der Herr kommt hier alſo in Betracht nach der ganzen Fülle der Güter und Gaben, die ihm beiwohnt, und der Sache nach iſt das: der Herr iſt mein Antheil und Becher, ſ. v. a. was der Herr hat und gibt, das ſuche ich allein, das wird mir und das genügt mir. Analog iſt aus unſerer Liederpoeſie das: „ſo lang' ich dieſen habe, fehlt mir's an keiner Gabe; der Reichthum ſeiner

Fülle gibt mir die Hüll' und Fülle." Dieſer Sinn wird als der allein richtige beſtätigt auch durch die Vergleichung der Grundſtellen des Pentateuch, welche der S. hier offenbar vor Augen hat. Es ſind dieß diejenigen, in denen der Herr Levi's Antheil und Erbe genannt wird, Num. 18, 20: „der Herr ſprach zu Aharon: in ihrem Lande ſollſt du nicht erben, und Antheil ſoll dir nicht ſeyn in ihrer Mitte, ich bin dein Antheil und dein Erbe inmitten der Kinder Iſrael," wo J. H. Michaelis den Sinn recht gut ſo angibt: a me solo accipies, quod satis superque sit et quae mihi debentur, ea tua erunt, Deut. 10, 9. 18, 1. 2, wo das: der Herr iſt ſein Erbe, erklärt wird durch: „die Opfer des Herrn und ſein Erbe werden ſie eſſen." So wie dort nicht etwa an Levi die Anforderung geſtellt wird, daß er, ſich an der Gnade Gottes genügen laſſend, und dieſe als Erſatz für ſeine Aufopferungen betrachtend, auf alles Glück reſignire, vielmehr ihm als Erſatz die Theilnahme an den reichen Gütern des Herrn angewieſen, ſo iſt auch hier das: der Herr iſt mein Antheil ſ. v. a. im Beſitze des Herrn und ſeiner Güter und Gaben überlaſſe ich gerne der Welt ihre Scheingeber und ihre Scheingüter, die näher betrachtet nur Schmerzen ſind. Calvin bemerkt mit Recht, daß die entgegengeſetzte Geſinnung, die ungläubige und undankbare Unzufriedenheit mit dem höchſten und einigen Gute, oder der einigen wahren Quelle alles Glückes, der Grund des Aberglaubens und falſchen Gottesdienſtes ſey. Über die Form מנת vergl. zu Pſ. 11, 6. Was es heiße, der Herr iſt mein Becher, erhellt aus Pſ. 23, 5: „mein Becher iſt Überfluß," vergl. auch Pſ. 11, 6: „und Zorneswind iſt ihr Bechertheil." Der Herr iſt für die Seinen ein Becher, der nie leer wird und nie durſten läßt, der Quell aller Güter, durch ihn werden ſie reichlich verſorgt mit Allem, was zur Erquickung auf ihrem Lebenswege dient, ſo daß es undankbare Thorheit wäre, wenn ſie anderswo Erquickung ſuchen wollten. Die letzten Worte werden ge-

wöhnlich erklärt: du unterſtützeſt, oder erhältſt mein Loos. Nach dem Vorgange der alten Überſ. nimmt man das תומיך als Particip. Allein eine ſolche Participialform iſt ohne Beiſpiel. Das יוסף in Jeſ. 29, 14 und 38, 5, worauf man ſich beruft, iſt offenbar nicht Partic., ſondern dritte Perſ. Fut. Dazu kommt, daß das Unterſtützen oder Erhalten des Looſes etwas ſehr Fremdartiges hat: das Loos wird dem S. von Gott nicht erhalten, ſondern zugetheilt. So wie das Wort hier ſteht, kann es wohl kaum etwas Anderes ſeyn, als das Fut. in Hiph. von ימך; dieß Verbum hat nun im Arab. die höchſt paſſende Bed. amplus fuit, alſo in Hiph. weit, herrlich machen. So zuerſt Schultens, instit. ad fundam. I. Hebr. p. 298.

V. 6. 7. — V. 6. Mein Beſitz fiel mir in Wonne, auch ein ſchönes Erbe ward mir. V. 7. Preiſen will ich den Herrn, der mir gerathen hat, auch Nachts mahnen mich meine Nieren. — Den Sinn von V. 6 gibt treffend Calvin an: „er beſtätigt, was er ſchon im vor. V. geſagt hatte, nämlich, daß er mit ruhigem und zufriedenem Gemüthe ſich mit dem einen Gott (und ſeinem Heile) begnüge, ja ſich alſo ſeine rühme, daß er ſtolz verachte, was außer ihm ſich als wünſchenswerth die Welt erdichtet.“ Alſo zu ſprechen, wenn man ſich in Gefahr Leibes und Lebens befindet (und das iſt hier die Situation), die Erfahrung alſo grade das Gegentheil zu lehren ſcheint, dazu gehört lebendiger Glaube. Dieſer erhebt ſich über die gemeine Wirklichkeit und erblickt jenſeits der Nebel die Sonne, welche ſie bald durchbrechen und verſcheuchen wird. Das חבלים, Strick, Meßſchnur, dann der abgemeſſene Theil, der Beſitz. So Joſ. 17, 5. Der Beſitz des S. iſt der Herr mit ſeinen Gütern und Gaben. Das Fallen ſoll nach den meiſten Ausl. von dem Bilde des Looſes hergenommen ſeyn. Allein zu dieſer Annahme iſt kein Grund vorhanden. Das נפל mit ל kommt in der Bed. Jemanden zufallen, ohne Beziehung auf das Loos in Num. 34, 2.

Richt. 18, 1 vor. Das בנעימים wird gewöhnlich erklärt: an lieblichen Orten. Dagegen macht Böttcher mit Recht geltend, es finde ſich kein Beiſpiel von Adj. nicht localer Bed., die ohne weiteres auf Gegenden bezogen werden, das נעימות ſtehe in V. 11 parallel mit שמחות, in Hiob 36, 11 komme das ganz gleiche בנעימים in der Bed.: in Wonne, vor. Dieſe Gründe ſind entſcheidend. Der Plural ſteht hier, wie häufig, zur Bezeichnung des Abſtr.: die lieblichen Dinge, für die Lieblichkeit, die Wonne. Wenn aber Böttcher weiter behauptet, in Leiblichkeit ſtehe für: auf das lieblichſte, ſo können wir ihm nicht beiſtimmen. Wenn auf das: Beſitz fiel mir zu, ein Nomen mit ב folgt, ſo erwartet Jeder in demſelben eine Bezeichnung der Örtlichkeit des Beſitzes. Wir betrachten die Wonne und Lieblichkeit als das geiſtige Terrain, auf welchem dem S. ſein Beſitz zugefallen iſt. Das אף ſteht hier, wie auch in V. 9, nicht als Partikel der Steigerung, ſondern mit abgeſchwächter Bed. in dem Sinne von auch, vergl. Winer s. v. Das נחלת iſt nicht stat. constr., ſondern dichteriſche Form des stat. absol. Das: ein Erbtheil, es iſt ſchön, iſt loſe Verbindung für: ein Erbtheil, welches ſchön iſt, ein ſchönes Erbtheil. Das עלי, eig.: es iſt über mir, für: es iſt bei mir, ich beſitze es, erklärt ſich daraus, daß der Beſitzer einer Sache als ihr Träger betrachtet wird. Gradeſo kommt das על z. B. vor in Pſ. 7, 9. 131, 2. Neh. 5, 7. Ganz richtig hat ſchon Luther: mir iſt ein ſchön Erbtheil geworden. Geſenius, De Wette u. A. erklären: und das Beſitzthum gefällt mir. Allein dann müßte das אף, was nicht und, ſondern nur auch heißen kann, nicht bei dem Nomen, ſondern bei dem Verbum ſtehen, bei dem נחלת müßte man den Art. oder das Suff. erwarten, und das שפר mit על kommt zwar im Chald. in der Bed. gefallen vor, nie aber im Hebr. — Das: welcher mir gerathen hat, V. 7, erhält ſein Licht durch die Beziehung auf das Vorhergehende. Der S., in die Mitte aller Beſitzthümer geſtellt,

weiß nicht, welches er wählen, wo er ſich anſiedeln ſoll. Da ertheilt ihm der Herr den Rath, das im vorigen V. geſchilderte liebliche Beſitzthum zu wählen, d. h. auf ihn zu vertrauen, ſein Heil nur bei ihm zu ſuchen, ſich zu ihm als dem einigen Heilande zu wenden, und dieſen Rath feiert er hier mit preiſendem Danke. Calvin: „er bekennt endlich auch, das ſey ihm durch die reine Gnade Gottes gegeben, daß er in den Beſitz eines ſolchen Gutes durch den Glauben gekommen; denn die bloße gnädige Darbietung würde uns noch nichts helfen, weil dieſe ja an alle geſchieht. Wir müſſen alſo wiſſen, daß Beides hervorgeht aus einem Gnadengeſchenke Gottes, daß er unſer Erbtheil iſt, und wir ihn im Glauben beſitzen.“ Es iſt unendlich ſchwer, auf den allein richtigen Weg zum Heile zu gelangen, inmitten einer Welt, welche laut und zuverſichtlich ihre Abwege preiſt, und nur Gottes Gnade kann dazu verhelfen. Zugekommen iſt jener Rath dem S. theils durch das Wort Gottes — er bezog ſich in V. 2 ausdrücklich auf das: du ſollſt keine anderen Götter haben neben mir, des Geſetzes, — theils durch das lebendige Zeugniß, welches ſtets in der Gemeinde der Heiligen ertönt, V. 3, theils endlich durch innerliche Einwirkung des heil. Geiſtes. Ungenau wird der Gegenſtand des Rathes beſtimmt von Jarchi: „zu erwählen das Leben, und zu wandeln in ſeinen Wegen,“ von De Wette: „daß ich ihm treu geblieben bin,“ und von Böttcher: „es nicht aufzugeben,“ der völlig willkührlichen Beſtimmung von Hitzig nicht zu gedenken. Andere erklären: weil er für mich geſorgt hat, allein dieſe Erkl. iſt ſprachlich nicht begründet. יעץ mit dem Accuſ. heißt: Jemandem einen Rath ertheilen, vergl. Ex. 18, 19. Jer. 38, 15. 1. Kön. 1, 12. In dem zweiten Gliede iſt dasjenige, wozu der S. gemahnt wird, offenbar der Dank und Preis, von dem das erſte Glied: mahnen mich dazu meine Nieren. Der Trieb, dem Herrn zu danken für ſeine gnädige Berathung beruhend auf der tiefſten und lebendigſten Erkenntniß der Größe

des Heiles, in welches er durch dieselbe eingeführt worden, ist bei dem Sänger so mächtig, daß er selbst durch die Nächte hindurchgeht, und ihn loben und preisen läßt, wo die ganze Welt schläft.

Es beginnt nun der zweite Theil des Ps., in dem aus dem Vertrauen die Hoffnung hervorwächst.

V. 8. 9. — V. 8. Ich setze den Herrn vor mich allezeit, denn er ist mir zur Rechten, nicht werd' ich wanken. V. 9. Darum freuet sich mein Herz und jubelt meine Ehre, auch mein Fleisch wird sicher wohnen. — Nach dem Zusammenhange ist das auf den Herrn beständig gerichtete Auge des S. in V. 8 das inmitten der Noth hoffende, oder er schaut aus nach dem Herrn als seinem Helfer in Noth und Tod. Luther: „Es macht solches, wenn man Gott immer vor Augen hat, einen frischen Muth und unerschrocken Herz, das freudig und willig ist, wenn es Unglück, Kreuz und Leiden ertragen und erdulden soll. Fürwahr, ein solcher Glaube kann von keinem Kreuz und Unglück überwunden und überwältigt werden." In den Worten: denn er ist u. s. w. gibt der S. den Grund seiner auf den Herrn gesetzten Hoffnung an. Die Hoffnung ruht auf der Zuversicht. Das „er ist zu meiner Rechten" als mein Heiland und Helfer, entspricht dem: ich vertraue auf dich, in V. 1, und faßt kurz den Inhalt von V. 2—7 zusammen, worin der S. darlegt, daß der Herr sein Heiland. — Darum, V. 9, nämlich weil der Herr mir zur Rechten ist, und ich deshalb nicht wanken werde. Im vor. V.: ich hoffe auf den Herrn, denn er ist mein Heiland, hier: er ist mein Heiland, darum hoffe ich auf ihn, bin voll Freude und Jubel und meiner Errettung gewiß. Die Ehre ist auch hier emphatische Bezeichnung der Seele. Worüber Herz und Seele jubeln, über die Gewißheit des Heiles, die Sicherheit in der Noth und vor dem Tode, das erhellt aus dem parallelen: auch mein Fleisch wird sicher wohnen, und aus

V. 10. Unter dem Fleiſche verſtehen mehrere unter den meſſian. Auslegern den entſeelten Leib, den Leichnam: dieſem ſoll der S. eine ſichere Grabesruhe verſprechen: ſo Luther: auch mein Fleiſch wird ſicher liegen. Dagegen ſprechen aber folgende Gründe: 1. Das בשר, Fleiſch, bezeichnet ſonſt, wo es in Verbindung mit dem Herzen und der Seele ſteht, nicht den Leichnam, ſondern den beſeelten Leib, wie die Seele in ſolchem Falle nicht die vom Leibe abgetrennte, ſondern die Seele im Leibe iſt. Vergl. Pſ. 63, 2: „es dürſtet nach dir meine Seele, es ſchmachtet nach dir mein Fleiſch.“ 84, 3: „es ſehnet ſich und ſchmachtet meine Seele nach den Vorhöfen des Herrn, mein Herz und mein Fleiſch.“ 2. Die Redensart: שכן לבטח kann ſchon an ſich nicht wohl von der Ruhe des Leibes im Grabe verſtanden werden; das Wohnen will dazu nicht recht paſſen, wie ſchon daraus hervorgeht, daß dieſe Ausl. ihm meiſt unvermerkt das Liegen ſubſtituiren. Vergleichen wir aber die Grund- und Parallelſt., ſo erſcheint dieſe Erkl. um ſo mehr als unzuläſſig. Die Redensart bezeichnet an ihnen einen Zuſtand ruhigen, durch keine feindliche Bedrängung geſtörten und gefährdeten Glückes. So Deut. 33, 12 von Benjamin: „der Geliebte des Herrn wird ſicher wohnen bei ihm,“ V. 28: „und es wohnet Iſrael ſicher,“ welche St., namentlich die letztere, um ſo mehr als die Grundſt. zu betrachten ſind, da die Redensart ſicher wohnen, von dem Individuum gebraucht, etwas Fremdartiges hat, und da die Beziehung auf ſie in Pſ. 4, 9: „denn du o Herr läſſeſt alleine ſicher mich wohnen“ unläugbar iſt. Vergl. noch Jerem. 23, 6. 33, 16. Richt. 18, 7. 3. Gegen dieſe Erkl. entſcheidet der folg. V. Zuerſt wird dadurch, daß dort an die Stelle des Fleiſches die Seele tritt, die Meinung zurückgewieſen, daß daſſelbe hier den entſeelten Leib bezeichne. Dann wird dort nicht, wie man nach jener Deutung erwarten ſollte, Bewahrung im Tode, ſondern Bewahrung vor dem Tode gehofft. Man wird alſo auch bei

der

der ſtreng und direct meſſian. Erkl. die Worte nicht auf die ſichere Grabesruhe, ſondern nur auf das Heil und die Rettung überhaupt beziehen dürfen. Daß ſchon Petrus die Worte ſo verſtand, geht daraus hervor, daß er im folgenden V. nicht die Bewahrung Chriſti im Tode, ſondern vor dem Tode ausgeſprochen findet.

V. 10. 11. — V. 10. Denn Du wirſt nicht laſſen meine Seele der Hölle, nicht hingeben deine Frommen zu ſchauen die Grube. V. 11. Du wirſt mir kund thun den Weg des Lebens, Sättigung der Freuden wird mir vor deinem Angeſichte, liebliches Weſen durch deine Rechte immerfort. — Denn Du, V. 10, mein einziges Gut, mein Antheil und mein Becher, Du, der Du herrlich machſt mein Loos. Daß man ſo ausfüllen müſſe, zeigt das „deine Frommen" des zweiten Gl. Die im vorigen V. ausgeſprochene Zuverſicht des Heiles wird hier darauf begründet, daß der Herr, als des S. Heiland, ihn dem Tode nicht preisgeben könne, wozu im folg. V. das poſitive Moment tritt, daß er ihm Leben, Freude und Wonne ſchenken müſſe. Das עזב mit ל heißt Jemandem laſſen, überlaſſen, vergl. Lev. 19, 10. Pſ. 49, 11. Hiob 39, 14. Die Erkl. Luthers und vieler andern Ausl.: du wirſt meine Seele nicht in der Hölle laſſen, hat den Sprachgebrauch und den Parallelismus gegen ſich, nach dem der Fromme die Grube gar nicht ſchauen, alſo ſeine Seele gar nicht in die Hölle (den Scheol) gelangen wird. Petrus, dem zu Liebe dieſe Erkl. angenommen worden, iſt ihr nicht gefolgt. Er überſetzt in Apgeſch. 2, 27: du wirſt meine Seele nicht in die Hölle laſſen, εἰς ᾅδου, oder nach Lachmann ᾅδην, wie auch die LXX haben: nicht ſterben und nicht begraben werden, dieſe Hoffnung findet Petrus in dem Pſ. ausgeſprochen, und an Chriſto verwirklicht, ungeachtet ſeines Todes und ſeines Begräbniſſes. Denn ein Tod wie der ſeine, und in Folge deſſen auch der ſeiner Gläubigen, iſt, als ein

bloßer Durchgang zum Leben, kein Tod zu nennen. Es gilt auch hier das Wort Christi Matth. 9, 24: das Mägdlein ist nicht gestorben, sondern schläft. Vergl. auch Joh. 11, 11. Die Entscheidung zwischen den beiden Lesarten חסידיך, deine Frommen, und חסידך, deinen Frommen, ist schwierig. Wäre die letztere ein reines Kri, so wäre sie unbedenklich zu verwerfen, hätte gar keine andere Bed., wie eine Conjectur, die sich ein neuerer Kritiker erlaubt. So aber steht die Sache nicht. Sehr viele Handschriften, und unter ihnen sehr vorzügliche, haben das „deinen Frommen" im Text. Den Singular drücken alle alten Übers. aus und ebenso auch Petrus und Paulus in ihren Citaten. Dazu kommt, daß das jüdische polemische Interesse, die Opposition gegen die messian. Erkl., die Lesart חסידיך begünstigt. Die St. jüdischer Schriftsteller, in denen dieselbe zu diesem Zweck benutzt wird, findet man gesammelt bei Aurivillius, de vera lectione vocis חסידיך in d. dissertt. ed. Michaelis p. 136. Dennoch müssen wir die Lesart חסידיך, deine Frommen, für die ursprüngliche halten. Für sie spricht 1. doch immer das Übergewicht der äußeren kritischen Auctoritäten; der Vorzug der Zeugnisse der Handschr., der auf ihrer Seite ist, kann durch das Zeugniß der alten Übers. nicht aufgewogen werden, auf die in solchen Dingen nicht viel zu geben. 2. Der Plural, als die schwerere Lesart, konnte leicht von denen, die sich mit ihm nicht zu helfen wußten, weil sonst in dem ganzen Ps. immer ein Einzelner redend auftritt, in den leichteren Singular verwandelt werden. Das den Plural begünstigende jüdische polemische Interesse kann diesen Grund nicht aufwiegen: solche Rücksichten können immer nur einen partiellen Einfluß ausüben. Erkennt man den Plural als die richtige Lesart an, so tritt hier, wie wir schon in der Einl. bemerkten, der nichtindividuelle Charakter des Ps., seine Bestimmung für alle Frommen hervor, gradeso wie in Ps. 17, 11. Die Analogie dieser St. ist um so mehr von Bedeutung, da die

erhellt, daß man bei Chriſto, als dem Haupte, den Anfang machen muß."

Viele ältere Ausl. haben, auf Grund der neuteſtamentlichen Anführungen unſeres Pſalmes, verkennend, daß in ihnen der Gegenſatz nicht David und Chriſtus iſt, ſondern David abgeſehen von Chriſto und David in Chriſto, behauptet, daß der Pſ. ſich direct und ausſchließlich auf Chriſtum beziehe, der von dem Pſalmiſten redend eingeführt werde. Gegen die ſo gefaßte meſſianiſche Erkl. aber, die auch in der Chriſtologie vorgetragen wurde, erheben ſich nicht geringe Schwierigkeiten. Daß der S. von Anfang an aus einer andern Perſon reden ſollte, verträgt ſich nicht wohl mit dem vorherrſchend ſubjectiven Charakter der Pſalmenpoeſie, und ſelbſt aus der prophetiſchen Literatur läßt ſich kaum ein Beiſpiel anführen, wo dieß ſo völlig unvermittelt, ohne vorhergehende nähere Bezeichnung der Perſon geſchähe. Dann iſt der Inhalt von V. 1—8 gar zu wenig ſpeciell meſſianiſch, ein Grund, den diejenigen, ohne es zu wollen, als triftig anerkennen, die durch gewaltſame Deutung ein ſpeciell meſſianiſches Element hineinzubringen verſuchen. Daß auch in V. 9—11 die direct und ausſchließlich meſſianiſchen Beziehungen nur auf falſcher Erklärung beruhen, iſt ſchon gezeigt worden. Ferner, man reißt bei dieſer Erkl. den Pſalm aus dem Zuſammenhange mit ſo manchen anderen heraus, die ſich unverkennbar nahe mit ihm berühren, vor Allem mit dem folgenden, der mit ihm zu einem Paare verbunden iſt. Endlich iſt man bei dieſer Erkl. genöthigt, die Lesart חסידיך in V. 10 für unrichtig zu erklären, was wenigſtens nicht mit entſchiedener Gewißheit geſchehen kann, um ſo weniger, wenn Pſ. 17, 11 verglichen wird, wo ebenfalls die hinter der Einheit verborgene Mehrheit auf einmal hervortritt. Der einzige ſcheinbare Grund für dieſe Deutung aber, das Zeugniß des N. T., muß allerdings demjenigen als entſcheidend ſich darſtellen, der dieß Citat in ſeiner Vereinzelung betrachtet: anders

und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht, hat sie ihre volle Wahrheit. David in Christo konnte mit vollem Rechte so sprechen, wie er hier thut. Christus hat den Tod nicht bloß für sich, sondern er hat ihn ebendamit auch für seine Glieder besiegt. Seine Auferstehung ist unserer Auferstehung Grund: „lässet auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht?" Insofern, was hier für die Glieder gehofft wird, nur also ihnen zu Theil werden kann, daß es zuerst dem Haupte zu Theil wurde, läßt sich der Ps. gradezu als eine Weissagung auf Christum betrachten.

Wie weit aber David mit klarem Bewußtsein den messianischen Gehalt seiner Hoffnung erkannte, können wir nicht bestimmen. Daß die Weissagung auf Christum für ihn nicht eine rein unbewußte, darauf führt der Ausspruch des Petrus in Apgsch. 2, 30. 31, während Paulus einfach dabei stehen bleibt, daß der Psalm seine volle Wahrheit in Christo habe. Daß den Glaubenshelden des A. B. in Momenten der Weihe tiefe Einblicke in das Geheimniß der zukünftigen Erlösung gewährt wurden, davon geht der Herr selbst aus, vergl. z. B. Joh. 8, 56. Ein mehr oder weniger bewußtes Anknüpfen der Hoffnung des ewigen Lebens an die Erwartung Christi anzunehmen, hat um so weniger Schwierigkeit, da diese Verbindung überall stattfindet, wo wir später die Hoffnung des ewigen Lebens ausgesprochen finden, bei Jesaias, Ezechiel, Daniel.

Unsere Bestimmung des messianischen Gehaltes stimmt im Wesentlichen überein mit der Calvins, welche am deutlichsten und bestimmtesten in dem Comm. zur Apgsch. in folgd. Worten ausgesprochen wird: „Indem er sich rühmt, daß er das Grab nicht schauen werde, betrachtet er sich ohne Zweifel als Glied an dem Leibe Christi, in dem der Tod besiegt ist, und sein Reich vernichtet. Wenn aber David sich nicht auf andere Weise Freiheit vom Grabe verspricht, als insofern er Christi Glied ist, so

erhellt, daß man bei Christo, als dem Haupte, den Anfang machen muß."

Viele ältere Ausl. haben, auf Grund der neutestamentlichen Anführungen unseres Psalmes, verkennend, daß in ihnen der Gegensatz nicht David und Christus ist, sondern David abgesehen von Christo und David in Christo, behauptet, daß der Ps. sich direct und ausschließlich auf Christum beziehe, der von dem Psalmisten redend eingeführt werde. Gegen die so gefaßte messianische Erkl. aber, die auch in der Christologie vorgetragen wurde, erheben sich nicht geringe Schwierigkeiten. Daß der S. von Anfang an aus einer andern Person reden sollte, verträgt sich nicht wohl mit dem vorherrschend subjectiven Charakter der Psalmenpoesie, und selbst aus der prophetischen Literatur läßt sich kaum ein Beispiel anführen, wo dieß so völlig unvermittelt, ohne vorhergehende nähere Bezeichnung der Person geschähe. Dann ist der Inhalt von V. 1—8 gar zu wenig speciell messianisch, ein Grund, den diejenigen, ohne es zu wollen, als triftig anerkennen, die durch gewaltsame Deutung ein speciell messianisches Element hineinzubringen versuchen. Daß auch in V. 9—11 die direct und ausschließlich messianischen Beziehungen nur auf falscher Erklärung beruhen, ist schon gezeigt worden. Ferner, man reißt bei dieser Erkl. den Psalm aus dem Zusammenhange mit so manchen anderen heraus, die sich unverkennbar nahe mit ihm berühren, vor Allem mit dem folgenden, der mit ihm zu einem Paare verbunden ist. Endlich ist man bei dieser Erkl. genöthigt, die Lesart חסידיך in V. 10 für unrichtig zu erklären, was wenigstens nicht mit entschiedener Gewißheit geschehen kann, um so weniger, wenn Ps. 17, 11 verglichen wird, wo ebenfalls die hinter der Einheit verborgene Mehrheit auf einmal hervortritt. Der einzige scheinbare Grund für diese Deutung aber, das Zeugniß des N. T., muß allerdings demjenigen als entscheidend sich darstellen, der dieß Citat in seiner Vereinzelung betrachtet: anders

aber wird derjenige urtheilen, der mit offenem Sinne das ganze Verhältniß, in das sich das N. T. zum A. T. stellt, in sich aufgenommen, sich eine Totalanschauung von der geistvollen Weise gebildet hat, in welcher der Herr und seine Apostel den Weissagungsbeweis handhaben.

Psalm 17.

Die Situation ist auch hier die eines solchen, der sich in großer Noth und Gefahr durch feindliche Bedrängung befindet. „Wir wissen, daß Gott Sünder nicht hört, sondern wenn Jemand gottesfürchtig ist und seinen Willen thut, den höret er," „es trete ab von der Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn anruft": deshalb gründet der S. vor Allem seine Bitte um Erhörung auf seine Gerechtigkeit, die so fern ist von aller Heuchelei, daß sie die schärfste Prüfung der in die verborgensten Tiefen des Herzens eindringenden göttlichen Allwissenheit nicht zu scheuen braucht. Er spricht die feste Überzeugung aus, daß diese Prüfung keinen Widerspruch zwischen Herz und Mund, vielmehr eine vollkommene Harmonie beider ins Licht stellen werde, V. 1—5. Auf dem also gelegten Fundamente erhebt sich nun zuversichtlicher und eindringlicher die Bitte, der in einer ausführlichen und beredten Schilderung der gottlosen Bosheit der Feinde, die Gott laut zum Einschreiten auffordert, ihre Begründung gegeben wird, und den Schluß bildet der Ausdruck freudiger Hoffnung auf das Heil des Herrn, V. 6—15.

Zwei Theile des Psalmes, deren ersten wir als die Vorhalle, den zweiten als das eigentliche Gebäude des Psalmes bezeichnen können, treten uns in scharfer Sonderung entgegen. Die äußern Dimensionen dieser Theile sind ihrem inneren Verhältniß zu ein-

ander angemeſſen. Die Einleitung, die unerläßliche Bedingung der Erhörung als vorhanden ausſprechend, hat fünf Verſe, die Hauptmaſſe des Pſ. vollendet ſich in der Zehnzahl, der Signatur der Vollſtändigkeit. Dieſe wird, wie ſo oft, durch die ſieben und die drei getheilt, die erſtere wieder durch die drei und die vier. Zuerſt die entfaltete Bitte in V. 6—8, dann wird dieſer ihre Begründung gegeben in einer eingehenden Schilderung der Bosheit der Feinde, V. 9—12. Nach dieſer kehrt die Bitte nachdrücklicher wieder und geht zum Schluſſe in die Zuverſicht der Erhörung über.

Nimmt man eine individuelle Veranlaſſung des Pſ. an, ſo kann er ſich nur auf die Sauliſchen Zeiten beziehen; an die Abſalomiſchen darf man nicht denken, weil der S. hier durchaus als bedrängter Privatmann erſcheint. Schon das Fehlen aller individuellen Beziehungen aber macht es wahrſcheinlich, daß der S. nicht aus ſeiner Perſon, ſondern aus der des Gerechten redet, und für dieſe Annahme entſcheidet V. 11, wo auf einmal, grade ſo wie in V. 10 des vor. Pſ., die hinter der Einheit verborgene Mehrheit hervortritt. Gegen den individuellen Charakter ſpricht auch der Eingang, V. 1—5, in dem die didactiſche Tendenz, die Abſicht, die Glieder der Gemeinde darauf hinzuweiſen, daß die Gerechtigkeit die unerläßliche, aber auch die ſichere Grundlage der Gebetserhörung und des Heiles ſey, kaum verkannt werden kann.

Unſer Pſalm bietet mehrere Berührungen mit Pſ. 16 dar, welche ſo bedeutend ſind, daß ſie die Annahme begründen, beide Pſalmen ſeyen von dem Verf. zu einem Paare verbunden.*) Zuerſt iſt bei beiden Pſalmen die formelle Anordnung in dem einen Hauptpunkte, darin, daß die Hauptmaſſe ſich in der Zehn-

*) Schon Venema bemerkt: Tanta est hujus Ps. cum superiore cohaerentia, ut parum absit, quin eos pro uno Ps. habendos esse censeam.

zahl vollendet, dieſelbe, der Unterſchied iſt nur der, daß dort der Eingang aus einem Verſe beſteht, hier aus fünf Verſen. Dann ſchließt ſich die Dreizahl des Jehovahnamens hier mit der Vierzahl in Pſ. 16 zur Siebenzahl zuſammen. Auch iſt die Situation in beiden Pſ. genau dieſelbe, die eines ſolchen, der ſich durch die Verfolgungen boshafter und gottloſer Feinde in dringender Lebensgefahr befindet. Ferner ſtimmt der Schluß beider Pſ. auffallend überein. Und endlich finden ſich auch im Einzelnen mehrere auffallende Berührungen, vergl. das: „durch deine Rechte“ hier in V. 7, mit dem „durch deine Rechte“ in Pſ. 16, 11; das „du Erretter der Vertrauenden“ hier in V. 7, mit dem „ich vertraue auf dich“ in Pſ. 16, 1; das „behüte mich“ hier in V. 8, mit dem „behüte mich“ in Pſ. 16, 1; das Hervortreten der Mehrheit hier in V. 11 mit dem „deine Frommen“ in Pſ. 16, 10.

Faſſen wir dieſe Erſcheinungen ins Auge, ſo ergibt ſich uns folgendes Reſultat. David, indem er aus ſeinen Erfahrungen in der Sauliſchen Zeit den hart Verfolgten und Bedrängten einen Schatz des Troſtes und der Zuverſicht bereiten wollte, legte denſelben in ein zweigetheiltes Ganzes nieder. Von den verſchiedenen Momenten, welche hier in Betracht kommen, dem Vertrauen auf den Herrn, welches die ſichere Hoffnung des Heiles gewährt, der eignen Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit der Feinde, behandelt er das erſte in Pſ. 16, das zweite und dritte in unſerem Pſ. Das Moment, mit dem er ſich in Pſ. 16 ausſchließlich beſchäftigt, und welches das eigentliche Thema dieſes Pſ. bildet, kehrt in dem unſrigen, um beide Pſalmen in einen organiſchen Zuſammenhang zu bringen und ihm die Stelle anzuweiſen, wo es einzureihen iſt, in untergeordneter Bedeutung wieder. Nachdem der S. ſeine Gerechtigkeit vor Gott betheuert hat, ruft er Gott als „Erretter der Vertrauenden“ an, hinweiſend darauf, daß erſt wo die Grundlage der Gerechtigkeit vorhanden iſt, aber auch da

ſicher und in vollem Maße, das Vertrauen die großartige Stellung einnimmt, die ihm in Pſ. 16 angewieſen worden.

Außer mit Pſ. 16 findet eine nähere, obgleich nicht ſo innige Berührung auch mit Pſ. 7 ſtatt, die beſonders inſofern von Bedeutung iſt, als ſie zeigt, wie bei David ſich das Allgemeine auf dem Grunde des Individuellen erhob, wie die perſönliche Erfahrung auch denjenigen Pſalmen zu Grunde liegt, welche er von Anfang an aus der Seele der Gemeinde ſang, wie er Andere nur mit dem Troſte tröſtete, mit dem er ſelbſt von Gott getröſtet worden war. Wie in Pſ. 7 eine Vorhalle von ſechs und ein Gebäude von zwölf Verſen, ſo haben wir hier eine Vorhalle von fünf und ein Gebäude von zehn Verſen. Der Inhalt der Einleitung, die Betheurung der Unſchuld und Gerechtigkeit, iſt in beiden Pſalmen derſelbe. Gemeinſam iſt auch das „ſtehe auf" Pſ. 7, 7, hier V. 13, und das „Prüfer der Herzen und der Nieren biſt du, o gerechter Gott" Pſ. 7, 10, ſtimmt überein mit dem „du prüfeſt mein Herz" u. ſ. w. hier in V. 2, dem auch das „ſeine Augen ſehen, ſeine Augenlieder prüfen die Menſchenkinder" und das „der Herr prüfet den Gerechten" in dem ebenfalls von David verfaßten elften Pſalm V. 4 und 5 parallel iſt.

Endlich berührt ſich V. 1—5 unſeres Pſalmes mit Pſ. 18, 21—28. So wie hier die Bitte um Errettung auf die Gerechtigkeit gegründet wird, ſo wird dort die gewährte Errettung von der Gerechtigkeit abgeleitet. Dieſe Berührung hat wahrſcheinlich die Sammler veranlaßt, den Pſ. 18 gleich dem unſrigen anzuſchließen, eine ſehr paſſende Verbindung, da die Zuverſicht zu der Gerechtigkeit, als dem Grunde des Heiles, wachſen muß, wenn ſie ſich in der Erfahrung auf ſo herrliche Weiſe als ſolchen kundgegeben.

Die Überſchrift: ein Gebet Davids, kann nach dem ſchon Bemerkten David nur als den Verfaſſer, nicht zugleich als den bezeichnen ſollen, auf deſſen Angelegenheiten ſich das Gebet bezieht.

Heiles zu bilden: auch der Böſe kann eine gerechte Sache haben, ohne dadurch Anſpruch auf die göttliche Hülfe zu gewinnen. Die Gerechtigkeit der Sache kann überall nur inſofern Bedeutung haben, als ſie Ausfluß der Gerechtigkeit der Perſon iſt, ſo daß alſo der S., auch wenn er zunächſt bloß die Gerechtigkeit ſeiner Sache behauptete, damit doch zugleich die Gerechtigkeit ſeiner Perſon in Anſpruch nehmen würde. Die legitime Beſeitigung der Schwierigkeit ergibt ſich, ſobald nur der Begriff der perſönlichen Gerechtigkeit, die ſich der S. beilegt, genauer beſtimmt wird: es iſt nicht eine vollendete Heiligkeit — wie weit David davon entfernt war, ſich dieſe beizulegen, zeigen Ausſprüche wie Pſ. 143, 2: „gehe nicht ins Gericht mit deinem Knechte, denn vor dir iſt kein Lebendiger gerecht," Pſ. 19, 13 — es iſt das aufrichtige ſittliche Streben, die der Erfüllung des göttlichen Geſetzes eifrig nachtrachtende Grundrichtung des Gemüthes, bei deren Vorhandenſeyn Gott die mannigfachen Schwachheiten nach ſeiner Gnade verzeiht. Die Gerechtigkeit in dieſem Sinne bildet ſo gewiß ein unterſcheidendes Merkmal der Erwählten, eine unerläßliche Bedingung der göttlichen Hülfe, als die wahre Religion durch und durch ethiſchen Charakter trägt, als ſie denjenigen, welche Gott mit müßigen Gefühlen abfinden zu können wähnen, gleich von vornherein das ernſte Wort entgegenruft: ihr ſollt heilig ſeyn, denn ich bin heilig. Sie wird im N. T. nicht weniger verlangt, wie im A. T. Johannes ſagt zwar in 1. Joh. 1, 8: „ſo wir ſagen, wir haben keine Sünde, ſo verführen wir uns ſelbſt, und die Wahrheit iſt nicht in uns," aber er ſagt auch C. 3, 6: „Jeder, der in ihm bleibt, ſündigt nicht (führt kein Sündenleben; die Sünde ebenſo im engeren Sinne genommen, wie hier die Gerechtigkeit); Jeder, welcher ſündigt, hat ihn nicht geſehen, noch erkannt," und in V. 9: „Jeder, der aus Gott geboren iſt, thut nicht Sünde; denn ſein Same bleibt bei ihm, und er kann nicht ſündigen, denn er iſt von Gott geboren." Daß hier die Gerechtigkeit ſich nur auf

das Ganze der Lebensrichtung beziehen kann, zeigt schon der Gegensatz der Heuchelei in V. 1 und 3. Noch schärfer die Gerechtigkeit des Strebens von der absoluten Sündlosigkeit zu scheiden, mußte dem S. um so ferner liegen, da der Gedanke an die letztere bei dem tiefen Bewußtsein der menschlichen Sündhaftigkeit, wie es dem A. T. eigen, so wenig wie ihm auch seinen Lesern beikommen konnte. So wie er hier die eine Seite hervorhebt, die Gerechtigkeit, weil nur diese für den vorliegenden Fall gehörte, so läßt er anderwärts die andere eben so entschieden hervortreten, ohne irgend daran zu denken, daß beide sich ausschließen. Auch für uns gibt es Zeiten, in denen das: höre, o Herr, Gerechtigkeit, das allein Angemessene, andere dagegen, wo das: juste judex ultionis, donum fac remissionis ante diem ultionis mit Gewalt dem Herzen entquillt. Übrigens ist es völlig richtig, was die Berleb. Bibel sagt: „Die Seele ist niemals im Stande zu begehren, daß ihre Gerechtigkeit erhört werden möge, sie habe denn zuvor alle eigne Gerechtigkeit verloren.“ Die Gerechtigkeit, welche der S. hier geltend macht, sproßt nur, aber sie sproßt auch immer aus dem Boden der Vergebung der Sünden hervor, welche das Aufgeben aller eignen Gerechtigkeit zur Voraussetzung hat. Die Lebensgerechtigkeit ist Product der Glaubensgerechtigkeit, nach der alttestamentlichen Heilsordnung, wie sie am klarsten in Ps. 51 niedergelegt ist, wie nach der neutestamentlichen. Man darf aber hier ja nicht gegen den klaren Buchstaben die Glaubensgerechtigkeit an die Stelle der Lebensgerechtigkeit setzen. Hier handelt es sich nicht um die Rechtfertigung, sondern um Hülfe wider die Feinde und Errettung in Nöthen. Diese kann nur auf Grund der schon vorhandenen Lebensgerechtigkeit in Anspruch genommen werden. Die meisten Ausl. betrachten die zweite Bitte in V. 1 als mit den Worten: vernimm mein Flehen, abgeschlossen, und die Worte: mit Lippen sonder Trug, allein als zur dritten gehörig. Nach ihnen haben wir hier einen doppelten Grund,

worauf der S. seine Bitte gründet, zuerst die Gerechtigkeit der Sache (oder der Person) — dann seinen Glauben, der ihn antreibe, bei Gott Hülfe zu suchen, und den Gott nicht beschämen dürfe. Das erste Erforderniß, so behaupten diejenigen, welche die Gerechtigkeit fälschlich auf die Sache beziehen, könne vorhanden seyn ohne das letztere. „Oft trifft es sich, bemerkt Calvin, daß auch profane Menschen mit Recht sich einer guten Sache rühmen. Weil sie aber nicht erkennen, daß die Welt von Gott regiert wird, so schließen sie sich in ihr Gewissen ein, und tragen mehr hartnäckig und standhaft das Unrecht, weil sie aus dem Glauben und aus der Anrufung Gottes keinen Trost suchen." In dem letzten Gliede soll der Sänger dann beide Elemente mit einander verbinden. Gegen diese Auffassung entscheidet aber, daß nach der ganzen Tendenz des ersten Theiles ein anderes Moment außer der Gerechtigkeit unmöglich selbstständig hervortreten kann; die Einheit desselben wird gebrochen, sobald man das: vernimm mein Flehen, außer Beziehung auf das Folgende setzt. Das Flehen gehört wie das Gebet nur insofern hieher, als es mit Lippen sonder Trug geschieht. Daß diese Worte den beiden letzten Bitten angehören, darauf weist auch die Accentuation hin, welche der zu nahen und ausschließlichen Verbindung speciell mit der dritten entgegen tritt. Lippen des Truges hat Jeder, der bittend und Heil in Anspruch nehmend vor Gott tritt, ohne ein Gerechter zu seyn. Denn da es fest steht, daß das Heil nur auf Grund der Gerechtigkeit ertheilt wird, daß Gott nur die Gerechten hört, so ist in jeder Bitte zugleich eine Erklärung der Gerechtigkeit enthalten, möge sie nun wörtlich ausgesprochen werden oder nicht. Wer bittet ohne ein Gerechter zu seyn, ist ein Heuchler der schlimmsten Art, der, nicht damit zufrieden Menschen zu täuschen, auch Gott, den Allwissenden, betrügen will, in thörichter Verblendung wähnend, daß dieser nur sein Angesicht und nicht sein Herz sehe. In der Gruppirung der Worte dieses 1. V. ist,

ebenso

ebenso wie in Ps. 16, 1, Absicht nicht zu verkennen. Der ganze V. hat zwölf Worte, ohne die Überschrift zehn. Die zehn zerfällt in die drei und die sieben, die wieder durch die vier und die drei getheilt wird. — Die Fut. in V. 2 können entweder als Ausdruck des Wunsches, oder als Ausdruck der Hoffnung aufgefaßt werden. Für den Sinn ist beides ziemlich gleich. Der Nachdruck liegt jedenfalls auf dem מִשְׁפָּטִי und auf dem מֵישָׁרִים. Nur auf Grund seines Rechtes und seiner Rechtschaffenheit verlangt oder erwartet der S. Hülfe. Das: mein Recht (Luther fälschlich: sprich Du in meiner Sache) steht der parteiischen Begünstigung entgegen: nicht diese verlangt der S., sondern nur das Heil, was Gott, der Gerechte, der Gerechtigkeit zugesagt hat, und weil er nur dieß verlangt, nur das, was Gott nothwendig gewähren muß, was er nicht versagen kann, ohne sein eigenes Wesen und den Ausdruck desselben in seinem Worte zu verläugnen, so kann die Bitte unmöglich ohne Erhörung bleiben, ebenso wenig als sie Erhörung finden kann, wenn sie sich nicht auf diesem Grunde erhebt, wenn die göttliche Hülfe als Lohn des Herr Herr Sagens in Anspruch genommen wird. In dem zweiten Gliede ist die Rechtschaffenheit das zu Schauende, wie in V. 1 die Gerechtigkeit das zu Hörende. Weil bei dem gerechten Richter die Rechtschaffenheit erkennen und sie erretten eins ist, so wird in der Sprache der Empfindung von Gott gesagt, er sehe die Rechtschaffenheit nicht, wenn er sie unterdrückt werden läßt. Verwerflich ist die Erkl. von Hitzig und de Wette, welche, das מֵישָׁרִים adverb. nehmend, übersetzen: deine Augen schauen richtig. Das Wort heißt nicht Richtigkeit, sondern Rechtschaffenheit, es steht nie adverb., auch nicht Ps. 58, 2; der Gedanke ist im Zusammenhange ein fremder, in diesen gehört es nicht, daß Gott, sondern daß der Sänger rechtschaffen, die Rechtschaffenheit liegt mit der Gerechtigkeit, den Lippen sonder Trug, dem Rechte auf einer Linie. Parallel ist Ps. 11, 7: „den Rechtschaf-

fenen schauet sein Antlitz.“ Luther bemerkt: „Also sehen wir, wie allhier der Eifer und Haß gegen die Heuchelei hervorleuchtet, welche die Heiligen mit einem so großen Abscheu sowohl von sich ablehnen, als auch anklagen.“ — Der S. hatte seine Bitte um Hülfe auf seine Gerechtigkeit gegründet. Daß diese unerläßliche Bedingung des Heiles wirklich bei ihm vorhanden ist, daß er nicht etwa bloß versteht vor den Augen kurzsichtiger Menschen Gerechtigkeit zu erheucheln, dafür darf er sich (wehe dem, der es nicht kann), auf das Urtheil des allsehenden Gottes berufen, der die Lauterkeit seines von ihm bis in die innersten Tiefen durchschauten Herzens kennt, V. 3. Luther: „er hatte gebeten, daß der Herr seine Gerechtigkeit ansehen wolle: nun erklärt er sich, aus was für einem Vertrauen er sich unterstehe, solches zu bitten.“ Die Präter. des V. bezeichnen die in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit. Der S. beruft sich auf das Resultat schon angestellter Prüfungen, die prüfende Thätigkeit Gottes ist eine beständig fortgehende, und man hat gar keinen Grund mit Mehreren zu erklären: wenn du prüfest u. s. w., so findest du nicht, oder mit A. gar an die Stelle der einfachen Aussage die Aufforderung zu setzen. Die Nacht wird genannt als die Zeit, wo gute und böse Gedanken in der Seele des von äußeren Geschäften und Einwirkungen freien, durch nichts zerstreuten und durch keine Vorsicht und Scheu vor Anderen zurückgehaltenen Menschen am stärksten hervortreten. Daß der Ps. ein Abendlied ist, wird schon aus dieser Anspielung wahrscheinlich. Vgl. zu V. 15. In dem: du läuterst mich, wird angespielt auf die Läuterung des Silbers und Goldes. Reines Silber und Gold besteht in der Probe, und es sondern sich keine Schlacken ab. Falsch erklärt Dereser: du läuterst und reinigst mich durch Trübsal von Fehlern. Von einer Läuterung durch Trübsal ist hier nicht, wie sonst oft, die Rede. Gottes Prüfung wird nur insofern unter dem Bilde der Läuterung dargestellt, als sich bei beiden ein sicheres

Reſultat über die Reinheit oder Unreinheit des Objectes ergibt, vergl. Prov. 17, 3. Du findeſt nicht, nämlich etwas, wodurch die von mir aufgeſtellte Behauptung meiner Gerechtigkeit als unwahr, ich als ein Heuchler erwieſen würde, der zwar das Auswendige rein zu halten verſteht, inwendig aber voll iſt von Raub und Ungerechtigkeit. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Lauterkeit und Aufrichtigkeit des Herzens, welche der S. hier in Anſpruch nimmt, keinen Gegenſatz bildet gegen das: der Gerechte fällt des Tages ſiebenmal. Dieß erhellt noch ſpeciell aus den letzten Worten, welche dafür zeugen, daß der S. ſich nur von Heuchelei, nicht von Schwachheit freiſpricht. Wir nehmen das זמתי als Infin. von זמם. Die Femininalf. des Infin. nach dieſer Form auf ות von Verb. עע kommt vor Pſ. 77, 10. Ez. 36, 3. Sie erklärt ſich aus der Verwandtſchaft der Verba עע und לה. Das זמותי iſt Accuſ., das פי Nominativ. Daß die gewöhnliche Wortfolge verlaſſen wird, das Objekt dem Subjecte vorangeht, erklärt ſich daraus, daß nicht der Mund, ſondern das Denken, die Geſinnung, Gegenſtand der göttlichen Unterſuchung iſt, vergl. das: du prüfeſt mein Herz. Aus der Prüfung der Geſinnung ergibt ſich das Reſultat, daß der Mund des S. nicht über ſie hinausgegangen iſt, indem er ſich, vor Gott tretend, mit ihm für einen Gerechten ausgab. Luther, der in der Überſetzung vom Richtigen abweicht, erklärt in dem Comm. ganz richtig: „Der Mund geht die Gedanken vorbei, wenn er mehr und darüber redet, als das Herz denkt, daß alſo Herz und Mund nicht mit einander übereinſtimmen.“ Verwerflich ſind die anderen Erkl. Geſenius nimmt das זמתי als Plur. von זִמָּה, was mit זְמָה gleichbedeutend ſein ſoll, und erklärt: meine Gedanken überſchreiten nicht meinen Mund. Allein wir erhalten dann eine Anſammlung von drei ſprachlichen Schwierigkeiten — das זִמָּה kommt ſonſt nie vor, das Singularſuff. ſtände in זמתי ſtatt des Pluralſuff. זִמֹּתַי, das Verbum im ſing. masc. wäre mit einem Nomen im

plur. fem. verbunden — und der um ſo theuren Preis gewonnene Sinn iſt gar nicht einmal recht paſſend: es fragt ſich nicht darum, ob der S. anders denkt als er redet, ſondern ob er anders redet als er denkt, nicht ob ſeine Geſinnung mit ſeinen Worten, ſondern ob ſein Wort mit ſeiner Geſinnung übereinſtimmt, vergl. das: mit nicht trügeriſchen Lippen in V. 1. Er tritt mit der Behauptung ſeiner Gerechtigkeit vor Gott, die Prüfung ſeines Herzens zeigt, daß der Mund die Wahrheit geredet hat. Andere faſſen das זמתי als erſte Perſ. Präter. So Luther: ich habe mir vorgeſetzt, daß mein Mund nicht ſoll übertreten. Allein dieſe Erklärung iſt gegen die Accente, nach denen das Wort den Ton auf der letzten Sylbe hat, und zudem iſt der Sinn ein ganz unbequemer, das Übertreten des Mundes paßt gar nicht hieher. Ewald, de Wette und Köſter ziehen das זמתי zum Vorhergehenden: du findeſt mich nicht Übles ſinnen, nicht übertritt mein Mund. Allein dagegen ſprechen als äußere Auctorität die Accente, die Maſorah, die alten Überſ.; das: mein Sinnen für: daß ich Übles ſinne, iſt hart; das עבר kann nicht ohne weiteres *ſich vergehen* bedeuten und die Prüfung des Herzens hat nichts mit den Vergehungen des Mundes zu ſchaffen. Nach dem Zuſammenhang handelt es ſich einzig und allein darum, ob die Ausſage des Mundes durch die Beſchaffenheit des Herzens Beſtätigung erhält. Daß als der eigentliche Sitz der Gerechtigkeit hier das Herz erſcheint, mit ſeinen Neigungen und Gedanken, und nur wo dieſes die ſtrengſte göttliche Prüfung nicht zu ſcheuen braucht, die Hoffnung auf das Heil Gottes als eine begründete, iſt bezeichnend für den ſittlichen Standpunkt des A. T., das ſchon in ſeiner geſetzlichen Grundurkunde ſeine Anforderungen nicht auf Wort und That beſchränkt, ſondern ſie auf das ganze Gebiet der Neigungen und Gedanken ausdehnt. — In V. 4 betheuert der S. daß er ſich ſtets von den Wegen des Verbrechers fern gehalten habe, indem er zugleich hinweiſt auf das, was es ihm nahe legt,

dieſe Wege zu betreten, die allen Menſchen gemeinſame Neigung des verderbten Herzens, und auf den Führer, dem er ſie vermeidend folgte, das Wort Gottes. Das ל ſteht, beſonders im Anfang der Sätze, nicht ſelten in der Bed.: in der Beziehung, in Hinſicht auf, in Anſehung, vergl. Geſen. thes. p. 732. Das מעלות ſteht in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung: das Thun, die Handlungsweiſe, vergl. 2. Chron. 15, 7. Jer. 31, 16. Pſ. 28, 5. Das Thun des Menſchen iſt die dem Menſchen, bei dem das Gebilde des Herzens böſe iſt von ſeiner Jugend an und immerfort, Gen. 6, 5. 8, 21, der in Schuld geboren wird, und den in Miſſethat ſeine Mutter empfängt, Pſ. 51, 7, natürliche Handlungsweiſe. Es iſt eins der ſtärkſten Zeugniſſe für das natürliche Verderben des Menſchen, daß das verderbte Thun, das Wandeln auf den Wegen des Verbrechers, hier ohne weiteres als das Thun des Menſchen bezeichnet wird. Parallel iſt 1. Sam. 24, 10, wo David zu Saul: „warum hörſt du auf die Worte der Menſchen," Hoſ. 6, 7: „und ſie wie Menſchen übertreten den Bund" (Manger: more humanae levitatis, Hitzig's Erkl.: gleich Adam, iſt ſchon deshalb unzuläſſig, weil dieſer nicht den Bund übertreten), Hiob 31, 33, wo die Heuchelei ohne weiteres als dem Menſchen natürlich bezeichnet wird: „wenn ich verhehlte nach Menſchenart, כאדם, meine Vergehungen, zu verbergen in meinem Buſen meine Schuld," parallel auch Hiob 23, 12, wo das Geſetz des Menſchen, die Lebensrichtung, welche ihm ſeine natürliche Neigung gibt, als direct dem Geſetze Gottes entgegengeſetzt bezeichnet wird: „mehr als mein Geſetz bewahrt' ich die Worte ſeines Mundes." Man würde den Sinn ganz verfehlen, wenn man bei dem Thun des Menſchen hier bloß an die Macht des böſen Beiſpiels denken wollte, was auch gegen die angeff. Parallelſt. wäre, und ebenſo gegen das ganz analoge: „und ich hütete mich vor meiner Schuld," in Pſ. 18, 24. Der S. ſtellt ſich nicht den Menſchen entgegen, ſondern er begreift ſich

unter sie. Daß das böse Thun, Thun des Menschen ist, macht es so unendlich schwer, sich von den Wegen des Verbrechers fern zuhalten, die man nicht erst zu suchen braucht, sondern auf denen man sich ganz unvermerkt und von selbst befindet. Wer sie meiden will, darf der natürlichen Neigung nicht folgen, sondern muß sie verläugnen. Mehrere erkl.: bei dem Thun der Menschen; allein diese Bed. des ל ist zweifelhaft, vergl. Gesen. thes. p. 733, und der Sinn wird bei dieser Erklärung verflacht, denn dann würde sich der S. aus der Zahl der Menschen ausnehmen. Das: in dem Worte deiner Lippen, weist hin auf die Auctorität, der der Sänger in Vermeidung der Wege des Gewaltthätigen folgte, zu denen die natürliche Neigung ihn hinzog, oder auf dasjenige, wodurch er den Impuls dazu erhielt. Das ב ist dasjenige, welches das Verhältniß der Wirkung zur Ursache bezeichnet: im Worte = auf das Wort. Das ברבר steht genau so in Num. 31, 16: „diese lehrten die Kinder Israel auf das Wort Bileams Untreue an dem Herrn" — das Wort Bileams, die Ursache, in der die Wirkung ruht, dasjenige, wovon der Impuls ausgeht, die Auctorität, — 1. Chron. 21, 19: „auf das Wort des Gad," vergl. das במצות דוד, auf Befehl Davids, auf Grund des Befehles, in 2. Chron. 29, 25. Das Wort Gottes ist die einzige Leuchte auf dem an sich dunkeln Wege des Menschen, von ihm allein kann der Antrieb ausgehen, von der Welt in uns und außer uns sich unbefleckt zu erhalten, der verderbten natürlichen Neigung und dem Zeitgeiste zu widerstehen, wider den Strom zu schwimmen, der mit reißender und unwiderstehlicher Gewalt Alles mit sich wegführt. Der hier vorliegende Gegensatz der natürlichen Neigung und des Wortes Gottes liegt schon dem Dekaloge zu Grunde. Er hat die vorwiegend negative Fassung der Gebote hervorgerufen. Überall ist das: wozu dein verderbtes Herz geneigt ist, hinzuzudenken, so wie in einem Gebote positiver Fassung das: gedenke, auf die Neigung zum Vergessen hin-

führt. Das אני steht mit Nachdruck, im Gegensatze gegen die Feinde, die Bösen, welche nach V. 11 ihre Augen richten abzuweichen im Lande. Das שמר, beobachten, in Verbindung mit dem Wege, gewöhnlich in der Absicht, ihn einzuhalten, vergl. das שמרתי דרכי יהוה in Ps. 18, 22, Hiob 23, 11, nur hier in der Absicht ihn zu meiden — der S. stellt seine durch das Wort Gottes geleitete Beobachtung der Wege des Verbrechers der prüfungslosen Heftigkeit entgegen, mit der die Welt blindlings sie einschlägt, — doch so, daß wahrscheinlich eine witzige Beziehung auf diese stehende Redensart stattfindet: ich habe, beobachtend die Wege Gottes, um mich auf ihnen zu halten, zugleich beobachtet die Wege des Verbrechers, um sie zu meiden, eine Beziehung, welche deutlicher hervortritt, sobald man sich nach dem שמרתי einen Gedankenstrich denkt. Das Verb. פרץ, durchbrechen, kommt von dem Durchbrechen aller Schranken des Guten und Rechten vor in Hos. 4, 2, davon abgeleitet bezeichnet פריץ den Verbrecher. Luther's Übers.: ich bewahre mich in dem Worte deiner Lippen vor Menschenwerk auf dem Wege des Mörders, gibt im Ganzen den Sinn getreu wieder, nur daß dem Verbrecher das viel zu specielle und grobe: der Mörder, substituirt wird. — Die Pfade Gottes, welche der S. festgehalten, V. 5, stehen den Wegen des Verbrechers entgegen, welche er gemieden. Der V. enthält noch, wie der vorige, eine Betheuerung der Gerechtigkeit des S. und bildet den passenden Schluß des ganzen Abschn. V. 1—5, der sich allein mit ihr beschäftigt. Genau parallel ist Hiob 23, 11: „seinen Schritt hielt fest, אחזה, mein Fuß, seinen Weg hab' ich bewahrt und nicht weich' ich ab." Nach dem Vorgange von Luther wird gewöhnlich erklärt: „erhalte meinen Gang auf deinen Fußsteigen, daß meine Tritte nicht wanken." „Zu der Betheuerung seiner Unschuld — bemerkt de Wette — fügt der Dichter noch die Bitte um Erhaltung derselben, um sittliche Kraft hinzu." Allein der

Sinn, den dieſe Erklärung gewährt, iſt im Zuſammenhange ſo unpaſſend, daß gradezu alles Andere eben ſo gut ſtehen könnte: wir hätten einen hineingeſchneiten Gedanken, einen wahren Stoßſeufzer vor uns. Der Pſ. hat mit der Bitte um ſittliche Bewahrung gar nichts zu ſchaffen. Gegenſtand der Bitte iſt in ihm nur das Heil gegen die Feinde, gegründet auf die ſchon vorhandene eigne Gerechtigkeit und der Feinde Bosheit. Dann iſt dieſe Erklärung auch aus ſprachlichen Gründen verwerflich. Der Infin. absol., die bloße Handlung hervorhebend, erhält ſeine nähere Beſtimmung immer aus dem Context. Dieſer führt aber hier entſchieden auf das Präter., dieß geht vorher und folgt im Parallelismus. Das תמך, greifen, faſſen, halten, heißt mit ב nie erhalten, immer vielmehr anfaſſen, anhalten, feſthalten, vergl. Pſ. 63, 9, wo der Begriff des Feſthaltens durch den Parall. erfordert wird: meine Seele klebet dir an, mich hält feſt deine Rechte, Pſ. 41, 13. Ex. 17, 12. Jeſ. 42, 1.

V. 6—8. Die früher nur angedeutete Bitte bricht nun, nachdem ihr in der Gerechtigkeit des S. das rechte Fundament gegeben worden, in voller Stärke hervor, und erhält dann nachher eine zweite Begründung, die auf die Bosheit der Feinde, welche für Gott eine Aufforderung zur Rache iſt. — V. 6. Ich rufe dich an, denn du erhöreſt mich Gott, neige dein Ohr zu mir, höre meine Rede. V. 7. Sondere aus deine Gnaden, du Erretter der Vertrauenden von den Empörern, durch deine Rechte. V. 8. Bewahre mich wie den Augapfel im Auge, im Schatten deiner Flügel verbirg mich. — Das תעננני, V. 6, entweder: du wirſt mich erhören, oder: du pflegſt mich zu erhören. Für die letztere Auffaſſung zeugt das entſprechende: du Erretter derer u. ſ. w. im folgenden V. Luther: „Es begreift beides in ſich, ſowohl das Vergangene als das Zukünftige. Und es ſcheint der Verſtand dieſer zu ſeyn: ich habe das Vertrauen, daß meine Worte nicht

werden vergeblich seyn, als der ich weiß, wie du gewohnt bist nach deiner Gnade mich nach Würden zu hören. Damit wird die Barmherzigkeit Gottes angepriesen, die darin besteht, daß er hört, wenn wir schreien. Diese bewegt uns, und gibt uns Ursache, daß wir uns unterstehen zu rufen." Bei der Erklärung: du wirst mich erhören, würde der S. sich auf seine im Vorigen dargelegte Gerechtigkeit beziehen. Auf diese weist jedenfalls das אני hin, ich, der Gerechte. — Über das הפלה aussondern, V. 7, nicht: wunderbar machen, vgl. zu Ps. 4, 4. Die Gnadenerweisungen, welche der S. verlangt, sollen aus dem Kreise der gewöhnlichen ausgesondert werden. Dieß deutet hin auf die Größe der Gefahr, zugleich auch auf die Energie des Glaubens in dem Betenden, welcher überzeugt ist, daß Gott für große Noth auch große Hülfe hat. De Wette meint, diese fast unbescheiden klingende Bitte, wie die ähnliche folgende, sey dem Geiste des Hebraismus zuzuschreiben, welcher noch nicht die christliche Ergebung kannte. Allein wenn diese Bitte unbescheiden ist, so ist es auch die Bitte des Cananäischen Weibleins, welche auch bittet: sondere aus deine Gnaden, erbarme dich mein, o Herr, denn meine Tochter ist schwer besessen, und doch scheint der Herr sie nicht so anzusehen, sonst hätte er nicht zu ihr gesprochen: o Weib, dein Glaube ist groß, dir geschehe, wie du willst. Ist die Stoisch-De Wettesche Resignation christlich, so ist Christi ganze wunderthätige Wirksamkeit unchristlich, so muß die Bitte um das tägliche Brot, aus dem Gebete des Herrn, das: wer nur den lieben Gott läßt walten, aus unseren Gesangbüchern gestrichen werden. Wäre eine so unmenschliche Lehre christlich, so würde das A. T., welches das ganze menschliche Daseyn in Beziehung zu Gott setzt, höher stehen als das N. T. Die Worte: du Erretter derer u. s. w. enthalten den Grund der Hoffnung der Erhörung. Calvin: „So oft wir uns Gott nahen, muß uns zuerst in den Sinn kommen, daß wir gar nicht fürchten dürfen,

er sey nicht bereit uns zu helfen, weil er ja nicht vergeblich der Erretter derer genannt wird, die auf ihn hoffen." Das חֹסֶה kommt wie hier absolut, ohne Bezeichnung desjenigen, auf den das Vertrauen gesetzt wird, vor Prov. 14, 32. Bei den sich Erhebenden kann das Object des Widerstrebens kein anderes seyn, als bei den Vertrauenden, um so weniger, da bei den letzteren der, auf den das Vertrauen gerichtet ist, nicht genannt wird. Es können also nur Empörer wider Gott seyn. Luther: „wodurch er seine Feinde in großen Haß zu setzen sucht, als deren Unsinnigkeit wider Gott wüthe." Das בימינך ist mit מושיע zu verbinden: der du errettest durch deine Rechte; es weist hin auf die Kraftfülle, mit der Gott zur Beschützung der Seinen ausgerüstet ist. Daß man nicht erklären dürfe: von denen, die sich auflehnen wider deine Rechte, wie Luther, oder auch: die vertrauen auf deine Rechte, von denen die sich dawider setzen, zeigt die Vergleichung von Ps. 16, 11, V. 14 hier, und was schon Ven. bemerkt: rectius pii per dextram dei dicuntur servari, quam hostes pios invadentes in eam insurgere. Luther: „Siehe, wie geschwind der Affect einen vornehmlichen Redner macht. Er befiehlt Gott seine Sache bestens, er sucht sich bei ihm in Gunst zu setzen, er klagt seine Widerwärtigen an, er sucht diese verhaßt zu machen, und das thut er mit sehr kurzen und ausbündigen Worten. Er thut es aber nicht zu dem Ende, als ob Gott dergleichen vonnöthen habe, wenn er sich soll bewegen lassen, sondern um des Glaubens willen. Denn je hitziger und brünstiger unser Glaube ist, desto mehr wirkt Gott durch denselben." — Daß in dem ersten Gliede von V. 8 auf Deut. 32, 10 angespielt wird: „er bewahrte ihn (Israel) wie seinen Augapfel," ist um so wahrscheinlicher, da dort gleich darauf das Gleichniß vom Adler folgt, der für seine Jungen sorgt. Die Anspielung ist um so passender, da unser Ps. gewiß in bewußter Mitbeziehung auf die Gemeinde gesungen worden ist. Über

אישון, nicht das Männlein, sondern das Männliche, vgl. meine Schr. Bileam, S. 98. Das בת עין, eigentlich des Auges Tochter; Sohn und Tochter wird in den Semitischen Sprachen genannt, was zu einem Andern gehört, oder von ihm abhängig ist, z. B. die Pfeile Söhne des Köchers, Klagel. 3, 13. Luther: „Er sagt aber in diesem V. mit vielen Worten einerlei; sintemal er die Gefahr groß macht, und durch den Affect seiner großen Bekümmerniß so viel zu verstehen geben will, als ob er vor den Nachstellungen der Gottlosen nicht sattsam könne bewahrt werden. — — Deswegen steckt in diesen Worten der Affect eines Furchtsamen, und der vor einer sehr großen Gefahr flieht: dergleichen wir an kleinen Kindern wahrnehmen, die ihre Zuflucht zum Schooße ihrer Eltern nehmen, und sich ihnen fest an den Hals hängen, wenn sie eine Gefahr befürchten.“ Das Bild des zweiten Gliedes findet sich ausgeführt in Matth. 23, 37, wahrscheinlich mit Anspielung auf unsere Stelle.

V. 9—12. Die Schilderung der Bosheit der Feinde im Gegensatze gegen die Gerechtigkeit des S. Gott kann dem widrigen Schauspiele, daß Böse einen Gerechten verfolgen, nicht lange müßig zusehen. — V. 9. Vor den Bösen, die mich verstören, meinen Feinden, die wider die Seele mich umgeben. V. 10. Ihr Fett verschließen sie, mit ihrem Munde reden sie stolz. V. 11. Nach unseren Schritten umgeben sie mich jetzt, ihre Augen richten sie abzuweichen im Lande. V. 12. Er gleichet einem Löwen begierig zu zerreißen, und einem jungen Löwen sitzend im Verstecke. — Das שדד, V. 9, nehmen Mehrere in der arab. Bed. angreifen, aber die hebräische ist ganz passend, wenn nur beachtet wird, daß der S. sich unter dem Bilde einer von Feinden zerstörten Stadt, oder eines verwüsteten Landes darstellt. Von einem getödteten Manne kommt שודד auch Richt. 5, 27 vor. Das Bild erscheint um so mehr als passend, wenn die Mitbeziehung

auf die Gemeinde angenommen wird. Das בנפש, eig. in Seele, in Sachen des Lebens, so daß es das Leben gilt. Mehrere erklären nach dem Vorgange Abenesra's das בנפש durch: in Gier. Allein dabei wird die Beziehung übersehen, in der das: errette meine Seele, zu dem בנפש hier steht. Parallel ist Ps. 31, 14: „meine Seele zu nehmen gedenken sie."

Wie das: ihr Fett verschließen sie, V. 10, zu verstehen sey, daß es s. v. ist als sie haben es an einander geschlossen, sich ganz in Fett gehüllt, zeigt Richt. 3, 22: „und das Fett verschloß hinter der Schneide." Das Fett kommt hier aber nur in sofern in Betracht, als es Abspiegelung und Ausdruck ihres fleischlichen Sinnes, ihres Materialismus ist. Das Fleisch gedeiht in der Regel nur da, wo es gehegt und gepflegt wird. So kommt das Fett mehrfach vor. So zuerst in der Grundstelle Deut. 32, 15: „da ward Israel fett, schlug aus, fett, dick und feist wurdest du," wo ganz falsch Viele an den von Gott gewährten Wohlstand denken, bei welcher Auffassung weder die plötzliche Anrede erklärlich ist, noch die dreifache Wiederholung. Es ist vielmehr von der in dem trefflichen Gedeihen des Fleisches sich äußerlich darstellenden fleischlichen Gesinnung die Rede, die in Folge des Wohlstandes und des ungestörten Genusses der göttlichen Gaben so leicht sich einstellt. Dann Hiob 15, 27, wo es von dem Gottlosen heißt: „denn er bedeckte sein Antlitz mit seinem Fette und zog Schmeer um seine Lenden." Endlich Ps. 73, 7: „es tritt hervor aus dem Fett ihr Auge." Die neueren Ausl. nehmen meist an, daß das חלב wegen des Gegensatzes gegen den Mund nothwendig das Herz bezeichnen müsse. Rosenm. legt, von der hebr. Bed. des חלב abgehend, ihm nach dem Arab. gradezu die Bed. Herz bei. Andere lassen dem חלב seine gewöhnliche und allein gesicherte Bed., behaupten aber: ihr Fett sey s. v. a. ihr fettes, fühlloses Herz. So Ewald: „während sie aus Härte das fühllose Herz gegen Mitleid verschlossen haben, öffnet sich desto lauter ihr hochmüthi-

ger Mund zum Schmähen." Allein zu dieſer Auffaſſung iſt kein Grund vorhanden, da dem Gegenſatze gegen den Mund auch nach der unſrigen ſein Recht geſchieht: das Verſchließen des Fettes, das ſich in Fett hüllen, bezeichnet indirect einen Zuſtand des Herzens und Gemüthes, den fleiſchlichen Sinn. Und dagegen ſprechen die angeführten Parallelſt., in denen überall nicht von fühlloſer Härte gegen die Brüder, ſondern von fleiſchlicher Geſinnung überhaupt die Rede iſt, ferner der Umſtand, daß die Redensart: das Herz verſchließen, als Bezeichnung mitleidsloſer Härte, ſonſt nie im A. T. vorkommt, endlich, daß das Verſchließen des Herzens in dieſem Zuſammenhange zu matt iſt. Luther hat ganz unrichtig: ihre Fetten halten zuſammen. Das פימו iſt, wie das אשרנו in V. 11, das חרבך in V. 13 Accuſ., ihrem Munde nach, mit ihrem Munde. Die Vorliebe für dieſe Art von Accuſ. gehört zu den Eigenthümlichkeiten unſeres Pſalmes. — Das אשרנו, V. 11, unſeren Schritten nach, wohin wir nur immer uns wenden, überall verfolgen uns unſere Feinde, und verſperren uns alle Auswege, nehmen uns jede Hoffnung der Errettung. Das אשרנו mit Einigen als nom. absol. zu nehmen, geht ſchon wegen der zum vorigen V. bemerkten Vorliebe des S. für Accuſ. dieſer Art nicht an. Für die ſchwierigere Texteslesart סבבונו, daraus erklärlich, daß der Redende des Pſ. der Gerechte iſt, alſo im Singul. nicht weniger von ſich reden kann, wie im Plur., vergl. den Singul. in Bezug auf die Feinde in V. 12, haben die Maſorethen סְבָבוּנוּ, ſie haben uns umringt, geſetzt, entſprechend dem Suff. in אשרנו. Der S. hat gewiß abſichtlich den Singul. und den Plur. ſo unmittelbar mit einander verbunden, um darauf hinzuweiſen, daß hinter der ideellen Einheit die Vielheit verborgen iſt. Das jetzt weiſt darauf hin, daß die höchſte Gefahr, und ſomit auch für Gott die Zeit zu helfen ſchon eingetreten iſt. Das לנטות בארץ wird gewöhnlich erklärt: um niederzuſtrecken auf der Erde, oder im Lande.

Nach dieser Auffassung darf man nicht mit de Wette: mich oder uns ergänzen, sondern man muß als Object des Niederwerfens alles dasjenige betrachten, was irgend hoch ist oder aufrecht steht. Calvin: „die Gottlosen, als ob sie fallen müßten, wenn die Welt steht, möchten das ganze menschliche Geschlecht zerstört sehen, und daher rüsten sie sich tapfer, Alles zu Boden zu werfen.“ Gegen diese Erkl. spricht aber, daß das כפף gar wohl neigen bedeutet, vergl. Ps. 62, 4: „eine geneigte Mauer,“ was aber in diesem Zusammenhang zu matt ist, nicht aber hinstrecken, zu Boden werfen. Die richtige Erklärung ergibt sich aus der Vergl. von V. 5. Während der Gerechte sein Auge darauf richtet, die Wege des Herrn festzuhalten, sind sie ebenso eifrig darauf bedacht, ebenso darauf erpicht, von Gottes Wegen abzuweichen, und daher ebenso sehr Gegenstand der strafenden, wie jene der errettenden Thätigkeit Gottes. Das נטה ist stehend zur Bezeichnung der Abweichung von Gott, seinen Wegen und seinen Gesetzen, welche sich zur Lebensaufgabe zu stellen, „mit hoher Hand“ und „in Hochmuth“ zu sündigen, Zeichen der höchsten Verworfenheit ist. Vergl. z. B. Hiob 31, 7: „wenn mein Fuß abbog vom Wege,“ Ps. 44, 19: „nicht wich zurück unser Herz, noch bog unser Schritt von deinem Wege,“ 1. Kön. 11, 9: „und es zürnte der Herr auf Salomoh, denn es bog ab sein Herz von Jehovah, dem Gott Israels.“ Ps. 119, 51. 157. Absolut, wie hier, kommt das נטה, abbiegen für vom Wege abbiegen, in Jer. 14, 8 vor. Zu באדץ, nicht auf Erden, sondern im Lande, im Lande des Herrn, vergl. Ps. 16, 3. — Zu V. 12 Luther: „Allein der Hochmuth und Stolz Moabs ist größer, denn ihre Macht. Er nimmt sich mehr vor, als er ausführen kann.“ Das Singularsuff. erklärt sich auch hier daraus, daß sich dem S. die ganze Schaar der Bösen in einer Person darstellt.

V. 13—15. Der S. hatte im Vor. seine Feinde ge-

schildert. Mit gewaltigem Nachdruck bricht jetzt die neue Bitte hervor in V. 13, die in V. 14 darauf gegründet wird, daß der jetzige Zustand, da die Bösen sich des im Worte Gottes den Gerechten verheißenen Segens erfreuen, als bleibender gedacht, ein völlig unerträglicher sey, und in V. 15 in die Zuversicht der Erhörung übergeht. — V. 13. Erhebe dich Herr, überrasche sein Angesicht, wirf ihn nieder, errette meine Seele von dem Bösen durch dein Schwert. V. 14. Von den Männern durch deine Hand, Herr, von den Männern der Dauer, deren Theil im Leben, und denen mit deinen Schätzen du füllst ihren Leib; sie haben Söhne die Fülle und lassen ihren Überfluß ihren Kindern. V. 15. Ich werde in Gerechtigkeit dein Antlitz schauen, mich sättigen beim Erwachen an deiner Gestalt. — Das Angesicht wird in V. 13 genannt, weil dieß dem S. Verderben droht, vergl. das מפני in V. 3. Das קדם, zuvorkommen, dann überraschen, mit פנים, wie hier, in Ps. 95, 2. Das חרבך, deinem Schwerte nach, durch dein Schwert. Die Erkl. mehrerer jüd. Ausl.: von dem Gottlosen, der dein Schwert ist, und ebenso auch im folg. V., wo Luther sich ihnen anschließt, von den Männern, welche deine Hand sind, hat die Vorliebe des S. für die Accus. der bezeichneten Art, und außerdem den Zusammenhang gegen sich, in dem eine solche Betrachtungsweise der Feinde, wie die in Jes. 10, 5, wo Assur eine Ruthe des göttlichen Zornes genannt wird, nicht paßt. Dieser Zug würde die Kraft der Bitte des S. gebrochen haben, welche auf seine Gerechtigkeit und der Feinde Bosheit fußt. Der Sänger glaubt die ausgesprochene Bitte um so zuversichtlicher wagen und ihre Erfüllung um so gewisser hoffen zu dürfen, da es sich mit Gottes Wesen und Worte nicht verträgt, daß diejenigen, die von ihm entfremdet, ihn verachten und sich trotzig wider ihn erheben, von ihm mit Gütern reichlich bedacht und des Segens theilhaftig werden, welcher der Frömmigkeit verheißen ist, V. 14. Diesen

Widerſpruch der Wirklichkeit und der Idee muß Gott, ſo wahr er Gott iſt, durch ſein Gericht ausgleichen, muß die Abnormität beſeitigen, welche ſo ſehr geeignet iſt, den Böſen in ſeiner Bosheit zu ſtärken, den Frommen in ſeiner Frömmigkeit wankend zu machen, und die durchaus nur als eine temporäre, vorübergehende gedacht werden kann. Vorbereitet wird, was hier über den Contraſt der Wirklichkeit und der Idee geſagt wird, ſchon durch das קוּמָה, ſtehe auf, erhebe dich, des vorigen V., was das Vorhandenſeyn eines ſolchen Contraſtes vorausſetzt. Die Länge des V. zeigt, daß der S. hier auf ein Thema kommt, welches ganz beſonders ſein Herz bewegte. Die Wiederholung des מִמְתִים iſt nach der richtigen Bemerkung Calvin's emphatiſch. Sie ſoll die Aufmerkſamkeit Gottes auf dieſe dem Glauben ſo anſtößigen Leute, an denen verbunden geſchaut wird, was nimmer verbunden ſeyn ſollte, hinlenken. Das מֵחֵלֶד wird in der Hauptſache richtig durch Calvin erklärt: qui sunt a seculo. Durch die Präp. מִן, ſagt er, drückt David aus, ſie haben ſich nicht etwa vorgeſtern oder neulich erhoben, ſondern ſchon eine ganze Reihe von Jahren habe ihr Glück gedauert, das doch im Augenblicke hätte verſchwinden müſſen. Eben ſo auch von Ven., nach dem die מִתִים מֵחֵלֶד florente et durante in fortuna constituti ſind. Daß die Grundbed. des חֵלֶד die der Dauer iſt, zeigt das Arab. Dſcheuhari bei Scheid in cant. Hisk. p. 51 ſagt: חֵלֶד denotat existentiae continuationem, de homine dicitur חָלַד, quando persistit et viget. Aus dieſer hier ſtattfindenden Grundbed. fließen im Hebr. die beiden abgeleiteten des Lebens und der Welt. Das Leben wird Dauer genannt, als die Gewohnheit des Daſeyns, vgl. Hiob 11, 17. Pſ. 89, 48. 39, 6, in welchen beiden letzteren St. auf die Grundbed. angeſpielt wird, an der letzteren: חָלְדִי iſt wie Nichtſeyn vor dir, mein Leben, das von der Dauer den Namen hat. Die Welt führt den Namen der Dauer, als das Allgemeine, Bleibende, wäh-

während die einzelnen Erſcheinungen vergehen. Im Arab. dicuntur chytropodes, rupes et saxa חוּלָר, quia semper manent, deleantur licet domuum etc. vestigia, Dſcheuh. bei Scheid a. a. O. So, von der Welt, kommt das חלד vor in Pſ. 49, 2. Auf das ישבי חלד dort, die Bewohner der Dauer, ſpielt Hiskias an in Jeſ. 38, 11, indem er die Bewohner des Scheol als ישבי חֶדֶל, Bewohner des Aufhörens, bezeichnet, welche Anſpielung vorausſetzt, daß das חלד, auch wo es von der Welt ſteht, ſeine eigentliche Bed. Dauer beibehält. Parallel unſerm: von Dauer, iſt Pſ. 10, 5: „kräftig ſind ſeine (des Böſen) Wege zu jeder Zeit.“ Die neueren Ausl. erklären meiſt nach dem Vorgange von Luther: von den Leuten dieſer Welt, d. h., bemerkt De Wette, deren ganzes Streben in dieſer zeitlichen, endlichen Welt begriffen iſt, nicht darüber in die Ewigkeit hinausgeht; חלד bezeichne die Zeitlichkeit, Endlichkeit, Sinnlichkeit, im Gegenſatze gegen die Ewigkeit, Überſinnlichkeit. Allein bei dieſer Erklärung wird dem חלד eine falſche Bed. aufgezwungen. Es heißt weder, wie Geſenius behauptet, vita, eaque cito praeterlabens, fluxa et caduca — denn in Pſ. 89, 48. 39, 6 liegt der Begriff der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit, der in Hiob 11, 17 gar nicht paßt, nicht in dem Worte ſelbſt, ſondern in dem Zuſammenhang, — noch hic mundus, cujus res fluxae et caducae sunt. Um dieſe Bed. zu gewinnen, muß man das Hebr. חלד gewaltſam von dem Arab. losreißen. Ferner, ein ſo ſcharf ausgeprägter und kurz andeutend bezeichneter Gegenſatz des Zeitlichen und Ewigen kann in den Pſalmen nicht erwartet werden. Das neuteſtamentliche οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου darf man nicht vergleichen, da hier der Gegenſatz auf klarer Erkenntniß des jenſeitigen Daſeyns beruht. Bei einem ſolchen Gegenſatze ſollte man auch den Artikel erwarten. Endlich, was nach dem: deren Theil im Leben, folgt, wird Niemand vermögen anders zu deuten, als von dem glücklichen Looſe der Gottloſen. Danach aber muß ſich

auch der Anfang des V. nicht auf die Gesinnung, sondern auf das Ergehen der Bösen beziehen. Der V. wird jämmerlich zerrissen, wenn man diese Beziehung verkennt. Das חלקם בחיים übersetzt man besser als: deren Antheil am Leben ist — die ihren festen und sicheren Antheil daran haben: deren Theil im Leben ist, so daß das Leben das Terrain ist, auf dem sie ihr Theil, ihr Loos erhalten, vgl. das חלק in dieser Bed. z. B. Hiob 20, 29: „dieß ist das Loos des bösen Menschen von Gott," 27, 13. 31, 2. 3: „was ist der Theil Gottes von oben, und das Erbe des Allmächtigen von der Höhe? Wird nicht Unglück dem Frevler und Elend den Übelthätern?" welche letzte Stelle besonders zur Erläuterung der unsrigen dient, deren Klage sie beantwortet. Das Leben steht hier in emphatischer Bed., vom glücklichen Leben, weil ein unglückliches eher ein Tod zu nennen ihr Theil ist, daß sie leben und gedeihen. Calvin: „ich fasse diese Worte so aus, sie seien frei von allem Ungemach, und schwimmen in Freude, und seyen also von dem allgemeinen Loose ganz ausgenommen, wie umgekehrt von dem elenden Menschen gesagt wird, sein Theil sey im Tode." Die meisten Ausleger erklären: die irdisch gesinnt sind. „Erbe," bemerkt De Wette, „ist s. v. a. höchstes Gut, Zweck, das Leben ist entgegengesetzt der Ewigkeit nach dem Tode." Allein da sich das Vorige und das Folgende auf das Ergehen der Bösen bezieht, so können diese Worte unmöglich ihre Gesinnung bezeichnen: und daß das חיים ohne weiteres das irdische Leben im Gegensatze gegen das ewige bezeichnen könne, ist gänzlich unerwiesen. Dieser Gegensatz hätte nothwendig eine nähere Bezeichnung erfordert. Das צפינך, wofür die Masorethen ohne Noth צפונך, das Part. Pa., setzen wollen, eigentlich: dein Verborgenes. Calvin: „Die verborgenen Güter Gottes werden hier seltene und ausgesuchte Leckerbissen genannt, wie ja Gott die Bösen oft nicht bloß mit den Allen gemeinsamen Lebensgütern, sondern auch mit ganz besonderen ver-

sorgt. Dieß ist eine harte Versuchung, wenn Jemand Gottes Gunst nach irdischem Glücke schätzt. Aber wir müssen uns erinnern, daß er aus der frommen Klage Erleichterung sucht, nicht aber etwa gegen Gott murrt, damit auch wir lernen unsere Seufzer gen Himmel richten." Der Zustand der Dinge, daß die Bösen, welche unter dem göttlichen Zorne stehen, von ihm reichlich mit Gütern und Gaben bedacht werden, würde, als bleibender gedacht, die verkehrte Welt seyn, aber eben deshalb kann er unmöglich ein bleibender seyn. Das ישבעו בנים übersetzt Luther: die da Kinder die Fülle haben, und bemerkt dazu: „dieß bezieht sich nicht allein auf die große Anzahl der Kinder, sondern vielmehr auf deren Zustand und Beschaffenheit," ganz mit Recht, da nur kräftige und blühende Kinder als ein Glück betrachtet werden können. Nach der gangbaren Erkl. dagegen wird das בנים nicht als Accus., sondern als Nominat. genommen: satt sind ihre Kinder, De Wette: sie hungern nicht, wie die Kinder der Armen, die nach Brot schreien. Die erstere Auffassung ist die allein richtige. Für sie spricht das Fehlen des Suff. und die Analogie des: ich werde mich sättigen an deiner Gestalt. Für sie sprechen auch die Parallelst., in denen eine blühende Kinderschaar als Lohn der Gottesfurcht bezeichnet wird, vergl. Ps. 127, 3: „siehe, das Erbe des Herrn sind Söhne, Lohn ist Leibesfrucht," Ps. 128, 3. 4: „dein Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock" u. s. w. „Siehe, also wird gesegnet der Mann, der den Herrn fürchtet," oder darüber geklagt wird, daß dieser nur den Frommen zukommende Segen an die Gottlosen verschwendet werde, vergl. Hiob 21, 11: „sie entsenden wie Schafe ihre Kinder, und ihre Knaben hüpfen," Michaelis: magna foecunditate emittunt, im Gegensatze gegen den frommen Hiob, der alle seine Kinder verliert. Das: sie lassen ihren Ueberfluß ihren Kindern, kann sich nur auf den Anschein beziehen. Denn Gott wird ja aufgefordert, gegen die Eltern selbst einzuschreiten, und

ihren Ruin herbeizuführen. Daß sie ihnen Überfluß ihren Kindern hinterlassen, dazu kann es, trotz ihrer zuversichtlichen Gedanken und der Wirklichkeit, welche dieselben entschieden begünstigt, des scheinbar festgegründeten Glückes ihres Hauses nicht kommen, da Gott in seinem Worte den Gottlosen gedroht hat, daß er ihre Sünde strafen wolle an ihnen selbst und an ihren Kindern bis ins dritte und vierte Glied, wo dann der spurlose Untergang erfolgt. Dieß Wort Gottes gibt dem: erhebe dich Herr, des S. einen furchtbaren Nachdruck. — Die Bitte trägt, in Folge des Grundes, auf dem sie sich erhebt, des Widerspruches, in dem die Wirklichkeit, als bleibende gedacht, gegen Gottes Wort und Wesen steht, schon den Keim der Hoffnung und Zuversicht in sich. Dieser Keim gelangt in V. 15. zur Entwicklung. „Der S. erhebt sich auf den Flügeln des Glaubens zur heiteren Ruhe, in welcher er die Dinge alle in Ordnung sieht. Er spottet des stolzen Rühmens der Feinde, und obgleich, wie es schien, ganz von Gott verworfen, versichert er sich doch seinen baldigen vertrauten Anblick. Das V. 15 mit Nachdruck, ich, ganz anders wie meine Feinde, denen der Herr den Untergang bereiten wird. Die Gerechtigkeit wird hier nach der gewöhnl. Auffassung als der Grund genannt, auf welchem die Hoffnung des S. beruht, das Angesicht Gottes zu schauen. Wie die Sachen jetzt standen, schien seine Gerechtigkeit ganz vergeblich zu seyn, Gott aus ihr sich nichts zu machen. Aber so wahr Gott gerecht ist, so wahr kann dieser Zustand nicht dauernd seyn, so wahr muß des S. Gerechtigkeit noch ihre Früchte tragen. Man kann aber auch erklären: als Gerechter, oder gerechtfertigt, und für diese Erkl. spricht, daß man bei der ersteren das Suff. erwarten sollte. Jetzt wurde der S. durch sein Schicksal als Ungerechter dargestellt. Er hofft aber, daß der gerechte Gott ihn als denjenigen darstellen wird, der er ist, ihn thatsächlich rechtfertigen, so daß also die Gerechtigkeit hier als Gabe Gottes in Betracht kommt. Das:

ich werde dein Antlitz schauen, bezieht sich auf V. 2, wo der S. wünscht, daß von Gottes Angesicht sein Recht ausgehen, daß seine Augen Rechtschaffenheit schauen mögen. Diesen Wunsch sieht er hier erfüllt. Denn daß er Gottes Angesicht schaut, hat zu seiner Voraussetzung, daß Gottes Angesicht ihm zugewandt ist, daß Gottes Augen ihn und seine Rechtschaffenheit schauen. So wie von Gott gesagt wird, daß er sein Antlitz verberge, wenn er seine Gnade und Hülfe entzieht, so, daß er sein Antlitz zuwende, wenn er sich gnädig erweist, vergl. z. B. Ps. 11, 7: „den Rechtschaffenen siehet sein Antlitz.“ Gott oder Gottes Antlitz sehen, ist also nichts Anderes, als sich der göttlichen Gnade erfreuen, die Freundlichkeit Gottes erfahren, seiner Liebe versichert und durch sie der Errettung aus der Gewalt der Feinde theilhaftig werden. So kommt das Gottschauen ganz unläugbar vor in dem Gebete des Hiskias, Jes. 38, 11: „ich sprach: nicht werde ich schauen den Herrn im Lande des Lebens.“ Genau entspricht Ps. 16, 11, wo der S. Sättigung der Freuden erwartet bei dem Angesichte des Herrn, so daß der Herr ihn sieht, und er den Herrn. Das beim Erwachen, erfordert, daß die uneigentliche Auffassung, wonach der von Leiden Befreite als ein Erwachender dargestellt werden soll (so schon Calvin), keine Rechtfertigung hat, und da die Erkl.: so oft ich nur immer erwache, an jedem Morgen, willkührlich ist, die Annahme, daß unser Ps. ein Abendgebet des S. enthält, oder von ihm zum Abendgebete der Gläubigen bestimmt wurde. In der Stille der Nacht klagt der Gerechte auf dem Lager dem Herrn seine Noth und erhält von ihm inneren Trost und die Versicherung seines Beistandes. Beruhigt schläft er nun ein, gewiß, daß der Herr ihm gar bald die versprochene Hülfe gewähren kann. Über Nacht kann sich Manches ändern. Vielleicht ist schon mit dem neuen Morgen das Gewölk des Zornes und die Nacht der Leiden geschwunden, und die Sonne der Gnade hell und klar aufgegan-

gen. Daß die Sitte des Abendgebetes, aus der Natur der Sache hervorgehend, schon damals unter den Frommen herrschend gewesen, liegt klar vor in Ps. 3, 6. 4, 9, Stellen, welche jede andere Erkl. des: beim Erwachen, außer der gegebenen, zurückweisen, so wie das Vorhandenseyn der Sitte des Morgengebetes allein schon aus Ps. 5, 4 hervorgeht. Grade in den Zeiten des Leidens aber ist das Abendgebet von besonderer Bedeutung. Vor dem Einschlafen lastet die Noth mit dem schwersten Gewichte auf den Leidenden. Das תְּמוּנָה heißt immer Gestalt. Der S. spielt hier an auf Num. 12, 8, wo Gott zur Bezeichnung des vertrauten Verhältnisses des Moses zu ihm sagt: „Mund zu Mund rede ich mit ihm und von Angesicht und nicht in Räthseln, und die Gestalt des Herrn schaut er.“ Eines ähnlichen vertraulichen Verhältnisses zum Herrn, einer ähnlichen sichtbaren — durch das Auge des Glaubens nämlich — und fühlbaren Nähe desselben, — die Gestalt im Gegensatze gegen Bild und Schatten; Gott soll für den S. gleichsam Fleisch und Blut annehmen, soll ihm in der concretesten, lebendigsten Weise entgegentreten — getröstet sich der S., mit Recht, was an Moses geschah, als eine Realweissagung für alle Gerechten betrachtend. Diese Hoffnung des Gerechten, sich an der Gestalt des Herrn zu sättigen, wächst hervor aus demselben Bedürfniß, dem die Erscheinungen Gottes in leiblicher Hülle in der Zeit der Stammväter dienten, dem in der Fleischwerdung des Wortes die höchste Befriedigung wurde. Dem menschlichen Herzen wohnt so tief das Bedürfniß ein nach einem nahen, menschlichen Gott, daß es, der Menschwerdung Gottes vorauneilend, die Leiblichkeit bildlich auf ihn überträgt, ihm Gestalt leiht, um ihn recht innig lieben, sich seiner recht von Herzen getrösten zu können. Es zeugt für die Tiefe und Reinigkeit der Frömmigkeit des S., daß er nicht sowohl die Gaben Gottes als solche sucht, als vielmehr die Offenbarung Gottes in den Gaben. Daß dieser ihm ein ferner geworden, daß er sein

huldvolles Angesicht nicht mehr schaut, das war der eigentliche Stachel seines Schmerzes. Ihn wieder zu erblicken ist der Mittelpunkt seiner Hoffnung. Die Gaben haben ihm nur in sofern Werth, als er in ihnen das freundliche und liebreiche Herz ihres Gebers erblickt. Die gangbare Erkl. dieses V. können wir nicht besser als mit den Worten von Luther vortragen, mit dessen Übersetzung die unsrige übereinstimmt, nur daß er das תמונתך fälschlich mit בהקיץ verbindet: „wenn ich erwache nach deinem Bilde.“ „Er setzet diese Worte demjenigen entgegen, was er von den Gottlosen gesagt hatte. Jene trachten nur nach irdischen Dingen, werden an ihren Kindern satt, und setzen ihr Theil in dieses Leben: mir aber ist dieses Leben verächtlich, ich eile zu dem zukünftigen, da ich nicht in Reichthum, sondern in Gerechtigkeit, nicht diese vergänglichen irdischen Dinge, sondern selbst dein Antlitz schauen werde. Ich werde auch nicht satt werden an Kindern des Fleisches, sondern wenn ich erwachen werde nach deinem Bilde.“ In neuerer Zeit gewann diese Erkl. sehr vielen Eingang dadurch, daß De Wette sie sich aneignete. Eine Beziehung auf eine selige Unsterblichkeit, meinten Manche, die ein so großer Skeptiker annahm, müsse doch wohl unbedingt feststehen. Schon Calvin aber bezeichnet diese Ausl. als eine im Texte nicht begründete, spitzfindige. Für sich hat diese Erkl. nichts. Die Behauptung, daß hier von dem Streben nach dem Ewigen, nach der ewigen Seligkeit die Rede sey, erhelle aus dem Gegensatze gegen das Streben der Gottlosen, welches im vor. V. als auf das Zeitliche, Irdische gerichtet, bezeichnet worden, beruht einzig und allein auf falscher Erkl. jenes V. Wie behauptet werden kann, das: das Angesicht des Herrn schauen, und sich an seiner Gestalt sättigen, müsse nothwendig von dem Anschauen Gottes in jenem Leben verstanden werden, läßt sich nicht einsehen. Ein leibliches Schauen kann ja auch in jenem Leben nicht stattfinden, das Sättigen an der Gestalt muß auch bei jener Erkl. bildlich aufgefaßt

werden. Das Schauen Gottes in diesem, und das Schauen Gottes in jenem Leben ist nicht specifisch, sondern nur gradweise verschieden. Dieß zeigt am deutlichsten der Ausspruch des Herrn: „selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen," in dem die Verheißung, wie alle übrigen, auf dieses Leben nicht weniger zu beziehen ist, wie auf das zukünftige. Was aber diese Erkl. ganz zurückweist, ist nicht etwa bloß, daß nach ihr eine so klare und feste Erkenntniß des ewigen Lebens hier ausgesprochen seyn würde, wie wir sie in einem Davidischen Psalme kaum zu erwarten dürfen, sondern vor Allem, daß nach ihr der S. die völligste Resignation auf das Irdische, das er ganz und gar den Gottlosen überließe, und die alleinige Hoffnung auf das Himmlische aussprechen würde. Mit dieser nicht etwa christlichen, sondern rationalistischen Resignation — der kräftige und gesunde Glaube an die jenseitige Vergeltung erhebt sich immer auf dem Grunde der diesseitigen — steht der ganze übrige Inhalt des Ps. in Widerspruch. Noch in V. 13 hatte ja der S. den Herrn aufgefordert, durch sein Schwert seine Seele von den Gottlosen zu erretten, und sich in V. 14 über das zeitliche Glück der Gottlosen beklagt.

Psalm 18.

Dankbar preist David den Herrn als den, der seine Gebete erhört und ihn aus großer Gefahr errettet, V. 2—4. Er schildert in V. 5—20 die erste Parthie seiner Gefahren und Rettungen, welche in der Überschrift besonders hervorgehoben worden, unter einer Fülle von erhabenen Bildern. Er hebt es in V. 21—28 hervor, daß er nur durch die Gerechtigkeit seines Strebens und durch seine treue Ergebenheit gegen den Herrn seines Beistandes theilhaftig geworden. Wie die Errettung von Saul auf diesen Grund zurückgeführt worden, so nimmt von ihm auch die Dar-

legung der zweiten Parthie der göttlichen Wohlthaten in V. 29.—46. ihren Ausgangspunkt, des Beistandes, den Gott ihm gegen die auswärtigen Feinde, die Gegner seines Königthums, theils schon gewährt hat, theils kraft seiner Verheißung gewähren wird, persönlich und in seinen Nachkommen. Den Schluß bildet in V. 47—51 der Preis Gottes für die ganze Fülle seiner Großthaten.

Wir haben also fünf Theile: den Eingang, zu dessen Ende in V. 4 das Thema angegeben wird: „nach seiner Herrlichkeit rufe ich an den Herrn, und werde von meinen Feinden errettet," den Schluß, eine doppelte Schilderung der Großthaten Gottes, in der Mitte die Darlegung der subjectiven Grundlagen, auf denen die Hülfe des Herrn beruht, nach hinten und nach vorn verbunden.

Daß wir ein kunstvoll gegliedertes Ganzes vor uns haben, erhellt aus dieser Darlegung des Inhaltes und Gedankenganges. Spuren strophischer Anordnung lassen sich nicht auffinden. Unverkennbar aber ist in Überschrift und Eingang die Herrschaft der Dreizahl, hinweisend auf den Mosaischen Segen, der an dem Sänger so herrlich in Erfüllung gegangen war. In der Überschrift kommt das Jehovah dreimal vor. Ebenso auch dreimal in dem Eingange. Dieser besteht aus drei Versen. Die Namen Gottes in V. 3, in denen der S. den ganzen Reichthum der göttlichen Gnade zusammengefaßt hat, zerfallen in drei Abtheilungen. Die erste und die dritte dieser Abtheilungen enthalten drei Namen, während die mittelste nur einen. Im Ganzen sind der Namen sieben, so daß der fünfmal vorkommenden Zahl des Segens die Zahl des Bundes zur Seite geht. Wie im Eingange tritt uns die Dreizahl auch in dem Anfange des Schlusses entgegen. Zufällig ist es auch wohl nicht, daß das Ganze funfzig Verse enthält, fünf Dekaden, in Übereinstimmung mit den fünf Versen des Schlusses.

Die Davidische Abfassung hat hier selbst die entschiedenste Skepsis nicht zu läugnen gewagt. Mit alleiniger Ausnahme von Olshausen, in den „Emendationen," wird sie allgemein anerkannt. Ewald macht dafür geltend, daß wir hier Davids Wesen, seine Anschauung und sein hohes Bewußtseyn, seine Erfahrungen, so einzig in ihrer Art, höchst klar ausgedrückt finden. Daß der S. ein König war, erhelle außer aus V. 51 auch aus V. 44. Dasselbe Vertrauen auf den Segen Gottes auch über die spätesten Nachkommen äußere sich auch in den letzten Worten Davids in 2. Sam. 23. Die einzelnen Worte haben ganz Davidische Farbe. Dazu komme noch als äußerer Grund die Wiederkehr in den Büchern Samuelis, um so wichtiger, da alle übrigen Lieder, welche diese Bücher als von David enthalten, gewiß ächt Davidisch seyen. Hitzig bemerkt: Der Verf. ist ein Krieger, den oft Todesgefahr von Seiten seiner Feinde, feindlicher Heere, V. 30, bedroht hat. Aber von ihnen allen rettete ihn Jehovah seiner Frömmigkeit wegen, entzog ihn ihrer Übermacht, und ließ ihn sie endlich überwältigen. Er ließ ihn aus den inneren Kriegen unversehrt hervorgehen und setzte ihn nicht nur auf den Thron Israels, sondern unterwarf ihm auch weithin die heidnischen Völker.

Eine der wichtigsten Instanzen für die Davidische Abfassung bildet das später zu erörternde Verhältniß, in welchem V. 29 f. zu der Verheißung in 2. Sam. 7 stehen. Auch auf Anderes wird noch bei der Auslegung aufmerksam gemacht werden.

Was die Situation betrifft, so sagt die Überschrift, David habe diesen Psalm gesungen, nachdem der Herr ihn aus der Hand aller seiner Feinde errettet habe. Sie bezeichnet also den Ps. als nicht entstanden bei einer besonderen Veranlassung, sondern als ein allgemeines Danklied für alle Gnade und allen Beistand, die er sein ganzes Leben hindurch von Gott erhalten hatte, als eine Zusammenstellung des Dankes, den David bei

einzelnen Veranlassungen vereinzelt ausgesprochen, ein großes Halleluja, mit dem er von dem Schauplatze des Lebens abtrat. In den Büchern Samuelis wird dieser Ps. ausdrücklich an das Ende von Davids Leben gesetzt, unmittelbar vor „seine letzten Worte," welche in C. 23, 1 ff. mitgetheilt werden. Mit diesen Angaben stimmt der Inhalt des Psalmes vollkommen überein. Der S. dankt in ihm nicht für eine einzelne Errettung, sondern er hat durchweg ein großes Ganzes von Heilsspendungen vor Augen, ein ganzes langes Leben, reich an Erfahrungen der Gnade Gottes.

Mit Unrecht wollen Venema u. A. aus V. 21 ff. schließen, daß dieser Ps. vor dem Ehebruche mit Bathseba abgefaßt seyn müsse. Diese That, obgleich eine schwere, doch immer nur eine Schwachheitssünde, von deren Schuld David durch aufrichtige Buße befreit wurde, steht mit demjenigen, was er dort von sich aussagt, nicht in Widerspruch, sobald dasselbe nur richtig verstanden wird.

In 2. Sam. 22 findet sich unser Ps. mit nicht geringen Abweichungen wieder. Die jetzt gangbare, besonders von v. Lengerke*) (comment. de dupl. Ps. 18 exemplo, Königsb. 1833) und von Hitzig vertheidigte Annahme ist die, daß diese Abweichungen aus Nachlässigkeit entstanden seyen, die in beiden Gestaltungen des Textes sich geltend gemacht habe, am meisten aber in der in den Büchern Samuelis. Gegen diese Ansicht aber sprechen folgende Gründe: 1. Wäre diese Ansicht von der Entstehung der Abweichungen die richtige, so würde folgen, daß überhaupt der Text der Bücher des A. T. vor Sammlung des Canons sehr sorglos behandelt worden sey. Denn daß grade dieß Lied ein besonders ungünstiges Schicksal erfahren haben sollte, ist unwahrscheinlich. Dann aber müßte der Conjekturalkritik ein sehr weiter

*) v. Lengerke hat später, in dem Comment., die in der Abh. aufgestellten Behauptungen theilweise zurückgenommen.

Spielraum gegeben werden. Man müßte darauf ausgehen, ziemlich in jedem Verſe einen und auch mehrere Fehler aufzufinden. So aber ſehen auch die verwegenſten unter unſern Kritikern die Beſchaffenheit des Textes nicht an, und die irgend beſonnenen ſchließen die Conjecturalkritik in ſehr enge Gränzen ein. 2. Wo außerdem ähnliche Erſcheinungen ſich finden, Texte, die ſich mit einander berühren, da ſind die Abweichungen überall nicht Produkt des Zufalls und der Nachläſſigkeit, ſondern der Abſicht. So z. B. bei Jeſaias C. 2 vergl. mit Micha C. 4; bei Jeremias vergl. mit den zahlreichen Stellen der älteren Schriftſteller, welche er ſich angeeignet hat. 3. Der Text iſt in jeder der beiden Geſtaltungen von der Art, daß man an keiner einzigen Stelle daran denken würde, ihn für fehlerhaft zu erklären, wenn man ſich nicht durch den vergleichenden Blick auf die andere irre machen ließe. Hätte die Nachläſſigkeit hier ihr Spiel getrieben, ſo würde es nicht an einer ganzen Anzahl von Stellen fehlen, in denen das Fehlerhafte auf den erſten Blick zu Tage läge, und unwiderleglich dargethan werden könnte. 4. Eine Menge von Abweichungen, ja die meiſten, ſind von der Art, daß ſie aus dem Zufall gar nicht abgeleitet werden können. Dieſer Umſtand verbietet die Ableitung aus dem Zufall auch da, wo ſie an ſich betrachtet wohl möglich wäre, da es ſehr unwahrſcheinlich iſt, daß die Abweichungen aus einer doppelten Quelle gefloſſen ſeyn ſollten. Die Belege wird hier die Beſprechung der einzelnen Abweichungen liefern. 5. Es iſt nicht ſchwer, gewiſſe Principien zu entdecken, von denen die Abweichungen in den Büchern Samuelis beherrſcht werden. Am einflußreichſten erweiſt ſich hier, grade ſo wie in Pſ. 53 vergl. mit Pſ. 14, die Tendenz, dem Einfachen, Schlichten und Gewöhnlichen das Ausgeſuchte, Erhabene, Nachdrückliche und Seltene zu ſubſtituiren. Daneben macht ſich die andere geltend, das Dunkle zu erläutern. Solche durchgreifende

Tendenzen würden sich auf dem Gebiete des Zufalls nicht nachweisen lassen.

Für diese Ansicht hat man geltend gemacht, daß in einer Anzahl von Fällen die Abweichung nur in einer Vertauschung einzelner Buchstaben besteht, und zwar zum Theil solcher, die nach Schreibung oder Aussprache sich einander ähnlich sind, z. B. V. 11 ויראא und וירא, in V. 12 חשכת und חשרת u. s. w. Allein diese Erscheinung findet sich auch da, wo die Abweichungen unverkennbar aus Absicht hervorgegangen sind, vergl. Köper an der zu Ps. 14 angef. St., und wird sich überall vorfinden, wo ein Text überarbeitet wird: der Urheber der Variationen wird sich besonders darin gefallen, verschiedenen Sinn durch möglichst ähnliche Formen auszudrücken. Nur in Verbindung mit dem Unpassenden des Sinnes bei der einen der beiden Lesarten könnte diese Thatsache von Bedeutung seyn. Davon aber findet sich nirgends eine Spur.

Wir leiten die Abweichungen sämmtlich aus einer von Absicht geleiteten Überarbeitung her, und zwar, da beide Texte in den Überschriften von David abgeleitet werden, aus einer solchen, welche von David selbst vorgenommen. Als den Zweck der Überarbeitung betrachten wir nicht den, die frühere Gestaltung zu antiquiren, sondern Variationen zu geben, welche dem Grund- und Haupttexte zur Seite gehen sollten. Als dieser Grund- und Haupttext stellt sich uns der in den Psalmen dar, theils aus dem äußeren Grunde, daß dieser Text nach dem „dem Sangmeister" der Überschrift von David dem öffentlichen Gebrauche übergeben wurde, theils aus dem schon angedeuteten inneren Grunde, daß bei einer bedeutenden Anzahl der Abweichungen in den Büchern Samuelis die Absicht unverkennbar ist, endlich auch deshalb, weil der Text in den Büchern Samuelis zwar als Variation betrachtet vortrefflich ist, davon abgesehen aber dem Text in den Psalmen entschieden nachsteht. Der Verf. der Bücher Samuelis

wollte den auch von David ausgegangenen Nebentext durch die Aufnahme in sein Werk vor dem Untergange bewahren. Wäre bloß die eine ursprüngliche Gestalt vorhanden gewesen, so würde er gar nicht an die Aufnahme gedacht haben.

Von unserer Ansicht aus erhalten wir den Vortheil, daß wir ganz aus dem Gebiete jenes Verfahrens entrückt sind, dessen Willkührlichkeit und Unzulässigkeit die Erfahrung hinreichend dargethan hat, wonach man immer darauf ausging, die eine Lesart auf Kosten der andern zu erheben, und Alles aufbot, eine als unbedingt verwerflich darzustellen, ohne daß jemals auch nur zwei, die diesem Verfahren folgten, zur Einigkeit gelangen konnten.

Was Lengerke gegen diese Ansicht einwendet, von David sey ein so künstliches Verfahren nicht zu erwarten, beruht auf einer schon durch unsere bisherige Auslegung hinreichend als falsch erwiesenen Betrachtungsweise der Psalmen als bloßer Naturpoesie, und hat besonders wenig zu bedeuten bei einem Psalme wie der unsrige, den schon Amyraldus als artis poëticae luculentissimum specimen bezeichnet, und Hitzig als „Produkt der Kunst und des Nachdenkens wie kein anderer."

V. 1. Dem Sangmeister, von dem Knechte des Herrn David, welcher redete dem Herrn die Worte dieses Liedes zur Zeit, da der Herr ihn errettet von der Hand seiner Feinde und von der Hand Sauls. Es scheint, daß in dieser Überschrift die Einleitungsformel zu dem Liede Mose's in Deut. 31, 30 nachgebildet ist: „Und Moses redete vor den Ohren der ganzen Gemeinde Israels die Worte dieses Liedes," eine Annahme, die um so näher liegt, da in dem Liede selbst die Beziehung auf Deut. 32 unverkennbar ist, woraus David namentlich die Bezeichnung Gottes als des Felsens, צוּר, entlehnt hat, und da die Einleitung zu den letzten

Worten Davids in 2. Sam. 23, 1 ebenſo auf der Einleitung Bileams zu ſeinen Weiſſagungen in Num. 24, 3 ruht, vergl. Beiträge Thl. 2 S. 359. Bileams Geſchichte und ſeine Weiſſagungen S. 133. Beſonders merkwürdig iſt die Übereinſtimmung in dem: die Worte dieſes Liedes, wofür ſonſt bloß: dieſes Lied, Ex. 15, 1 u. ſ. w. An die St. des: vor den Ohren u. ſ. w. iſt das: dem Herrn, getreten, was ſich ebenſo in Ex. 15, 1 findet. Das: von dem Knechte des Herrn, weiſt hin auf die Würde und Bedeutung der Perſon, welche die Grundlage der ihr ertheilten Errettungen bildete, und korreſpondirt dem: welcher groß macht das Heil ſeines Königes u. ſ. w. des Schluſſes, ſ. v. a. mein Heil, weil ich ſein König und Geſalbter bin. In dieſer Hoheit der Perſon, ihrer Bedeutung für das Reich Gottes, liegt auch das: dem Sangmeiſter, begründet. Ein Lied ſo durchaus individuellen Charakters, wie das unſrige, konnte dem öffentlichen gottesdienſtlichen Gebrauche nur dann gewidmet werden, wenn ſein Verfaſſer und Gegenſtand das Ganze der Gemeinde repräſentirte, dieſe in ihm begnadigt wurde. Von Privatperſonen findet ſich kein einziger individueller Pſalm in der Sammlung. Knecht des Herrn wird im allgemeinen Sinne jeder Fromme genannt, ſo Hiob in C. 1, 8. 2, 3, vergl. auch Pſ. 19, 12. 14. Auch in dieſem allgemeinen Sinne wird bei der Bezeichnung nicht bloß auf das ſubjective Moment des Gehorſams geſehen, ſondern ſie weiſt zugleich hin auf die Würde des alſo Bezeichneten: es iſt eine Ehre, von Gott unter die Zahl ſeiner Knechte aufgenommen zu werden, die ſich des Schutzes und der Fürſorge ihres mächtigen und reichen Herrn erfreuen. Gewöhnlicher aber wird die Bezeichnung in ſpeciellem Sinne gebraucht, von denjenigen, deren ſich Gott zur Ausführung ſeiner Rathſchlüſſe bedient, denen er die Verwaltung ſeiner Angelegenheiten übergibt, und die er zur Beförderung ſeiner Ehre ausrüſtet. David, der nach Apgeſch. 13, 36 in ſeinem Geſchlechte „dem Rathe Gottes diente,“ iſt nach Moſes

und Josua der erste, der in diesem Sinne Knecht Gottes genannt wird, hier, in der Überschr. von Ps. 36, wo die Überschrift in engem Zusammenhange mit dem Anfange des Liedes steht, und daher nothwendig von dem Verf. selbst herrühren muß, und in seinen eigenen Worten in 2. Sam. 7. Analog ist in den letzten Worten Davids das: „es spricht der Mann, der hoch gestellt ward, der Gesalbte des Gottes Jakob," welche St. zeigt, daß Venema mit vollem Rechte bemerkt, die Benennung sey nicht bloß eine solche der Bescheidenheit und Demuth — diese geben sich in ihr in sofern zu erkennen, als David seine Ehre nur in dem sucht, was Gott ihm gegeben, nicht in dem, was er von sich selbst ist — sondern auch und vorzüglich der Ehre. David ist aber nicht etwa anmaßend, indem er sich selbst einen solchen Ehrennamen beilegt: die Stellung, die er sich vindicirt, gebührte ihm nach unzweifelhaften wörtlichen und thatsächlichen Erklärungen Gottes, und es ist in solchem Falle falsche Demuth, wenn man sich scheut, das von Gott Gegebene offen für sich in Anspruch zu nehmen. Mit dem בְּיוֹם steht der folg. ganze Satz im stat. constr., an dem Tage des es hatte ihn errettet, für: an dem Tage, da ihn errettet hatte. Dem: aus der Hand aller seiner Feinde und (besonders) aus der Hand Sauls, entspricht Ex. 18, 10: „Gelobt sey der Herr, welcher euch errettet hat, הִצִּיל, aus der Hand Ägyptens und aus der Hand Pharaos." Die Errettung Davids aus der Hand Sauls war zu bedeutend, als daß ihr nicht in der Überschrift und in dem Liede selbst eine besondere Stelle hätte angewiesen werden sollen. Sie war unter allen die erste: an dem, was er in diesen Bedrängnissen erfuhr, entwickelte sich zuerst sein Glaube an Gottes väterliche Fürsorge, in allen späteren Bedrängnissen ging Davids Gemüth immer auf diese Erfahrungen zurück, welche das Fundament seines inneren Lebens bildeten. Diese Errettung war für ihn dasselbe, was für Israel die Erlösung aus Ägypten. Die

Ge-

Gefahr war ferner hier unter allen für David die größte. Später ſtand er als König Königen oder ſeinem empörten Volke gegenüber: hier dagegen als Privatmann, ohne Macht und Hülfsquellen, dem Könige, der alle ſeine Macht aufbot, ihn zu verfolgen, nie ſpäter war er ganz allein und unmittelbar, wie hier, auf Gott hingewieſen. Dieſer Unterſchied prägt ſich in dem Liede ſelbſt ab. In dem Abſchnitte, der die Errettung aus der Hand Sauls feiert, erſcheint David unbedingt als leidend, die Hand aus den Wolken ergreift ihn und zieht ihn aus großen Waſſern. Dagegen in dem Abſchnitte, der ſich mit der Errettung aus der Hand der übrigen Feinde beſchäftigt, erblicken wir ihn durchweg thätig: Gott errettet ihn, indem er ſeinen Segen legt auf den Gebrauch der Mittel, die er ſelbſt ihm zugetheilt. Er gleicht nicht mehr einem „Floh," wird nicht mehr verfolgt wie „ein Rebhuhn auf den Bergen," ſondern als Krieger ſteht er den Kriegern gegenüber, läuft in dem Herrn auf die Schaaren und erſpringt in ſeinem Gotte Mauern *). An grober Schrift mußte er zuerſt leſen lernen, damit auch dieſe feine für ihn leſerlich wäre. Endlich, bei keiner ſpäteren Errettung bildete die Höhe, zu der David erhoben wurde, einen ſolchen Contraſt zu der Tiefe, in die er verſenkt geweſen war, bei keiner ſpäteren Kataſtrophe auch fand in Bezug auf die Feinde ein ſolcher Contraſt der Tiefe gegen die frühere Höhe ſtatt: er vom Hirten der Lämmer erhoben zum Hirten der Völker, aus dem tiefſten Elende zur königlichen Macht und Herrlichkeit, Saul, verzweifelnd und ſchmählichem Tode hingegeben, ſeine Familie in die Niedrigkeit hinabgeſtoßen. Nur mit Verwunderung kann man die Behauptung Lengerke's (in der

*) Auf dieſen wichtigen Unterſchied hat zuerſt Venema aufmerkſam gemacht, deſſen Bemerkung aber von den Späteren ganz überſehen zu ſeyn ſcheint: In superiori pericopa sui vindicationem soli deo tanquam justo judici adscripserat, sibique nullas dederat partes, hic autem virtutis et victoriarum suarum deum quidem agnoscit auctorem, sed se tanquam instrumentum in manu dei repraesentat, quo hostes debellati sint.

Abh.) lesen, das: und von der Hand Sauls, sei späterer Zusatz. Es wird als ächt gerechtfertigt durch die Vertheilung des Stoffes in dem Liede selbst, dadurch daß in ihm die Errettung aus der Hand Sauls als besonderes Ganzes behandelt, und von dem Complexus der übrigen Errettungen und Begnadigungen Gottes getrennt wird *).

Es folgt jetzt in V. 2—4 der Eingang, in dem der S. zuerst seine zärtliche Liebe gegen Gott ausspricht, und dann auf ihre Gründe hinweist, erst durch eine Fülle von Namen, die er ihm beilegt, dann in V. 4 durch eine offene Darlegung des Thatbestandes.

V. 2. Und er sprach: Herzlich lieb' ich dich, Herr, meine Stärke. Luther: „Unser süßer und freudiger Affect pflegt uns mit großer Gewalt zu denen zu treiben, welchen wir es zu danken haben, daß wir durch ihre Gütigkeit aus großem Übel und Unglück herausgerissen worden. So sagt er nun: ich habe eine herzliche und kindliche Sehnlichkeit und Neigung zu dir. Also bekennt er seine höchste Liebe, daß er eine Lust an unserm Herr-Gott habe gehabt; denn er befindet, daß seine Wohlthaten

*) Daß die Überschrift nicht, wie Einige gemeint haben, aus 2. Sam. entlehnt ist, zeigt schon ihre formelle Übereinstimmung mit dem Eingange (die Dreizahl der Gottesnamen), welche für ihren Ursprung von dem S. selbst spricht, für den noch entschiedener ihre innere Beschaffenheit zeugt, namentlich das: „und aus der Hand Sauls" verglichen mit dem Inhalte. Die Abweichungen in 2. Sam. sind eben so viele absichtliche Änderungen. Zuerst wird das: dem Sangmeister, weggelassen, weil hier das Lied nur als persönliches Bekenntniß Davids in Betracht kommt. Dann fehlt das: von dem Knechte des Herrn, aus keinem andern Grunde, als weil in 2. Sam. in Überschrift und Eingang jene ganze Anordnung, die Herrschaft der Dreizahl, aufgehoben ist, wodurch diese Worte nothwendig gemacht werden, an deren Ächtheit man nach der Vergl. von 2. Sam. 7. 23, 1 und des correspondirenden: sein König und sein Gesalbter, des Schlusses nicht zweifeln wird. Endlich steht statt des מיד auch zum zweiten Male מכף, um zu conformiren, während das ursprüngliche מיד wahrscheinlich in der Absicht gesetzt worden war, die Errettung von der Hand Sauls um so deutlicher von der aus der Hand aller übrigen Feinde abzusondern.

unaussprechlich sind, und aus dieser überschwenglichen Lust und Liebe kommt, daß er ihm soviel Namen gibt, wie folgt." Die Liebe zu Gott wird schon in Deut. 10, 12 und in einer Reihe von andern St. des Pent. für die Summe des ganzen Gesetzes erklärt. Die Erweisungen der Liebe Gottes sind bestimmt, zu ihr hinzuführen, aber nicht bei Allen wird dieser Zweck erreicht: Viele hängen sich an die Gaben und vergessen darüber den Geber, ihr Herz wird um so kälter gegen Gott, je herrlicher seine Gnaden. Von Israel heißt es in Deut. 32, 15: „da ward Israel fett, schlug aus, verließ Gott, seinen Schöpfer und verachtete den Fels seines Heiles." In David aber ward durch die Erweisungen der Liebe Gottes, der ihn zuerst geliebt hatte, das Feuer der Gegenliebe entzündet und brannte immer heller und heller. Das רחם, diligere ex intimis visceribus, herzlich lieben, kommt in Kal nur hier vor: Piel könnte nicht stehen, denn dieß bezeichnet immer die herzliche Liebe des Stärkeren zu dem Schwächeren, das Erbarmen. Es scheint, daß David das Wort sich selbst gebildet hat, weil ihm die vorhandenen zum Ausdruck seiner Empfindung nicht hinreichten. Das „meine Stärke" (auch das רָחַם ist ἁπ. λεγ.) bezieht Luther auf diejenige Stärke „da ein Mensch mit Kraft aus der Höhe angethan, und dadurch inwendig gestärkt und befestigt wird, die Festigkeit, welche die weichen und zärtlichen Gemüther abhärtet." Diese Stärke, sagt er, haben wir nicht, ohne allein von Gott. Denn wenn es auf uns selbst ankommt, so werden wir gar leicht weich, sowohl bei guten, als bösen Tagen, und zerfließen wie Wachs an der Sonne. Nach dieser Auffassung wäre 1. Sam. 30, 6 zu vergl.: „David stärkte sich in dem Herrn seinem Gott." Allein daß das „meine Stärke" wenigstens nicht ausschließlich oder auch nur vorzugsweise auf die innere Kräftigung zu beziehen ist, zeigen die folgenden Namen Gottes, die sich alle auf den äußeren Beistand Gottes beziehen, zeigt auch die ganze spätere sich mit den faktischen Errettungen

Abh.) lesen, das: und von der Hand Sauls, sei späterer Zusatz. Es wird als ächt gerechtfertigt durch die Vertheilung des Stoffes in dem Liede selbst, dadurch daß in ihm die Errettung aus der Hand Sauls als besonderes Ganzes behandelt, und von dem Complexus der übrigen Errettungen und Begnadigungen Gottes getrennt wird *).

Es folgt jetzt in V. 2—4 der Eingang, in dem der S. zuerst seine zärtliche Liebe gegen Gott ausspricht, und dann auf ihre Gründe hinweist, erst durch eine Fülle von Namen, die er ihm beilegt, dann in V. 4 durch eine offene Darlegung des Thatbestandes.

V. 2. Und er sprach: Herzlich lieb' ich dich, Herr, meine Stärke. Luther: „Unser süßer und freudiger Affect pflegt uns mit großer Gewalt zu denen zu treiben, welchen wir es zu danken haben, daß wir durch ihre Gütigkeit aus großem Übel und Unglück herausgerissen worden. So sagt er nun: ich habe eine herzliche und kindliche Sehnlichkeit und Neigung zu dir. Also bekennt er seine höchste Liebe, daß er eine Lust an unserm Herr-Gott habe gehabt; denn er befindet, daß seine Wohlthaten

*) Daß die Überschrift nicht, wie Einige gemeint haben, aus 2. Sam. entlehnt ist, zeigt schon ihre formelle Übereinstimmung mit dem Eingange (die Dreizahl der Gottesnamen), welche für ihren Ursprung von dem S. selbst spricht, für den noch entschiedener ihre innere Beschaffenheit zeugt, namentlich das: „und aus der Hand Sauls" verglichen mit dem Inhalte. Die Abweichungen in 2. Sam. sind eben so viele absichtliche Änderungen. Zuerst wird das: dem Sangmeister, weggelassen, weil hier das Lied nur als persönliches Bekenntniß Davids in Betracht kommt. Dann fehlt das: von dem Knechte des Herrn, aus keinem andern Grunde, als weil in 2. Sam. in Überschrift und Eingang jene ganze Anordnung, die Herrschaft der Dreizahl, aufgehoben ist, wodurch diese Worte nothwendig gemacht werden, an deren Ächtheit man nach der Vergl. von 2. Sam. 7. 23, 1 und des correspondirenden: sein König und sein Gesalbter, des Schlusses nicht zweifeln wird. Endlich steht statt des מִיַּד auch zum zweiten Male מִכַּף um zu conformiren, während das ursprüngliche מִיַּד wahrscheinlich in der Absicht gesetzt worden war, die Errettung von der Hand Sauls um so deutlicher von der aus der Hand aller übrigen Feinde abzusondern.

Reihe steht, dafür spricht auch das entsp.: mein Felsengott, auf den ich traue, in 2. Sam. — Der Verf. theilte die sieben Namen, mit denen er Gott preisen wollte, in drei Abtheilungen. Die erste und die dritte erhielten drei Namen: für die mittelste blieb nur einer. Das bloße אֵלִי aber würde zu vereinzelt und kahl stehen; daher wurde das אֱלֹהַי vorangeschickt, und das אֱלֹהֵי צוּרִי angefügt. — Muß man nun erklären: mein Gott ist mein Fels, so steht zugleich fest, daß der ganze Vers, gradeso wie V. 4, vergl. auch Ps. 46, 2: „der Herr ist uns Zuflucht and Stärke," von Jehovah redet, und daß die gangbare Auffassung, wonach er lauter Anreden enthalten soll, noch von dem: ich liebe dich, abhängig, verwerflich ist. Eine so lange Reihe von Vocativen würde auch etwas Gemachtes und Kaltes haben, und der ruhigen Haltung nicht entsprechen, welche der Einleitung ziemt, und welche in den beiden anderen Versen beobachtet wird *). — Die Bezeichnungen Gottes in diesem V., so wie auch schon das: meine Stärke, in dem vorigen, enthalten nicht nur den Ausdruck des Dankes für das Vergangene, sondern auch zugleich den Ausdruck der Hoffnung in Bezug auf das Zukünftige, nicht der Herr war, sondern der Herr ist mein Fels u. s. w. Das Verhältniß Davids zu Gott ist ein stehendes, aus dem das künftige Heil eben so nothwendig hervorgehen wird, wie das vergangene daraus hervorging. Daß man so die Bezeichnungen auffassen muß, zeigt zunächst das: ich werde errettet, nicht: ich ward errettet des folg. V. Dann erhellt es auch aus der Ausführung, welche sich nicht bloß auf das schon empfangene Heil bezieht, sondern auch auf das zukünftige, sogar mit Einschluß desjenigen, was David in seinen Nachkommen erhalten sollte,

*) Unsere Auffassung findet sich vollständig schon in der Vulg.: dominus firmamentum meum et refugium meum et liberator meus. Deus meus adjutor meus et sperabo in eum. Protector meus et cornu salutis meae et susceptor meus.

beschäftigende Ausführung, die in dem einen Worte schon vollständig enthalten ist *).

V. 3. Der Herr ist mein Fels und meine Burg und mein Erretter; mein Gott ist mein Hort, auf den ich traue; mein Schild und Horn meines Heiles, meine Veste. Es kommt hier vor Allem darauf an, wie das in der Mitte stehende אלי צורי אחסה בו aufgefaßt wird. Gewöhnlich findet man in diesen Worten zwei Namen Gottes: mein Gott, mein Hort, auf den ich traue. Wir dagegen erklären: mein Gott ist mein Hort auf den ich traue, so daß nur das: mein Hort, in die Reihe der Namen Gottes gehört. Für diese Auff. spricht erstens, daß das ganz allgemeine: mein Gott, in der Reihe der Namen, welche alle einen speciellen Charakter tragen, störend ist; zweitens, daß bei der andern Auffassung an die St. der bedeutsamen und David so beliebten Siebenzahl, die wir hier um so eher erwarten müssen, da die Zahl in Überschrift und Eingang eine so bedeutende Rolle spielt, die bedeutungslose Acht tritt; drittens, daß das אלי nicht mit den übrigen Namen in gleicher

*) Dieser ganze erste V. fehlt in 2. Sam. Für seine Ursprünglichkeit spricht sein innerer Charakter: das Urtheil Lengerke's: inanis est et frigidus versiculus ist gewiß nur für denjenigen charakteristisch, der es aussprach, nicht für den Ausspruch, welcher der Quell wurde für zwei unserer schönsten Kirchenlieder, das: Herzlich lieb hab' ich dich o Herr, und das: Ich will dich lieben meine Stärke. Ferner spricht für die Ursprünglichkeit das ἅπ. λεγ. רחם und daß die Dreizahl des יהוה in dem Eingange wegfällt, sobald er als späterer Zusatz betrachtet wird. Endlich, als äußerer Grund, der aller Wahrscheinlichkeit nach aus diesem V. geflossene Name des Königs Hiskias. Gegen die Meinung Hitzig's, die Worte seyen in 2. Sam. aus Nachlässigkeit ausgefallen, spricht schon das, daß ein solcher Grad von Nachlässigkeit sich grade gleich zu Anfang sehr schwer denken läßt. Vollkommen entscheidend aber ist, daß diese Auslassung mit dem längeren Zusatze in V. 3 Hand in Hand geht, der offenbar bestimmt ist, die Stelle des Ausgelassenen zu ersetzen, das also dem Verf. bekannt seyn mußte. Legt man dem Urheber des Textes in 2. Sam. die Absicht unter, durch diesen Zusatz, das: mein Erlöser, der du von Gewaltthat mich erlösest, unsere Worte zu verdrängen, so würde er sicher sehr übel gethan haben. Offenbar aber lag ihm dieß fern. Er wollte nur eine Variation geben.

Reihe ſteht, dafür ſpricht auch das entſp.: mein Felſengott, auf den ich traue, in 2. Sam. — Der Verf. theilte die ſieben Namen, mit denen er Gott preiſen wollte, in drei Abtheilungen. Die erſte und die dritte erhielten drei Namen: für die mittelſte blieb nur einer. Das bloße יְהוָה aber würde zu vereinzelt und kahl ſtehen; daher wurde das אֱלֹהַי vorangeſchickt, und das אֱלֹהֵי צוּרִי angefügt. — Muß man nun erklären: mein Gott iſt mein Fels, ſo ſteht zugleich feſt, daß der ganze Vers, gradeſo wie V. 4, vergl. auch Pſ. 46, 2: „der Herr iſt uns Zuflucht und Stärke," von Jehovah redet, und daß die gangbare Auffaſſung, wonach er lauter Anreden enthalten ſoll, noch von dem: ich liebe dich, abhängig, verwerflich iſt. Eine ſo lange Reihe von Vocativen würde auch etwas Gemachtes und Kaltes haben, und der ruhigen Haltung nicht entſprechen, welche der Einleitung ziemt, und welche in den beiden anderen Verſen beobachtet wird *). — Die Bezeichnungen Gottes in dieſem V., ſo wie auch ſchon das: meine Stärke, im dem vorigen, enthalten nicht nur den Ausdruck des Dankes für das Vergangene, ſondern auch zugleich den Ausdruck der Hoffnung in Bezug auf das Zukünftige, nicht der Herr war, ſondern der Herr iſt mein Fels u. ſ. w. Das Verhältniß Davids zu Gott iſt ein ſtehendes, aus dem das künftige Heil eben ſo nothwendig hervorgehen wird, wie das vergangene daraus hervorging. Daß man ſo die Bezeichnungen auffaſſen muß, zeigt zunächſt das: ich werde errettet, nicht: ich ward errettet des folg. V. Dann erhellt es auch aus der Ausführung, welche ſich nicht bloß auf das ſchon empfangene Heil bezieht, ſondern auch auf das zukünftige, ſogar mit Einſchluß desjenigen, was David in ſeinen Nachkommen erhalten ſollte,

*) Unſere Auffaſſung findet ſich vollſtändig ſchon in der Vulg.: dominus firmamentum meum et refugium meum et liberator meus. Deus meus adjutor meus et sperabo in eum. Protector meus et cornu salutis meae et susceptor meus.

Bez. auf Thiere, deren Kraft in den Hörnern, vorkommt, vergl. z. B. Deut. 33, 17. 1. Sam. 2, 10. Hiob 16, 15. Dazu kommt, daß das: mein hoher Ort, des Schlusses, besser vereinzelt stehen kann, wie das: mein Schild. Denn es rundet nur ab, und kehrt zum Anfang zurück. In Deut. 33, 29 steht im Parall. mit dem helfenden Schilde, das stolze Schwert, Schutz und Trutz. *)

V. 4. Als den Herrlichen ruf' ich an den Herrn, und von meinen Feinden werd' ich errettet. Die Fut. des V. sind aoristisch zu nehmen: so oft ich nur anrufe, werd' ich errettet, und der Ausspruch bezieht sich zugleich auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sobald man mit De Wette erklärt: ich rief, ich ward gerettet, so geht die Ausführung über das Thema hinaus. Luther: „er wollte uns hiemit unterweisen, es sey nichts so böse, so viel, so groß, so mächtig, so langwierig, das nicht durch die Kraft Gottes könne überwunden werden, wenn wir nur derselben vertrauen. Ingleichen, daß wir

*) In 2. Sam. ist zu dem מְפַלְטִי, mein Erretter, לִי hinzugefügt, was weder mit Leng. für ursprünglich erklärt, noch mit A. als ganz verwerflich bezeichnet werden darf. Es trägt den Charakter des Ausgesuchten, welcher so vielen Abweichungen in 2. Sam. gemeinsam ist. Es findet sich auch in der auf die unsrige gegründeten St. Ps. 144, 2 und kann schon deshalb nicht eine spät eingedrungene Corruption seyn. Unter den St., in welchen Leng. einen ähnlichen Gebrauch des לִי finden will, Ps. 27, 2. 30, 2, ist die erstere ganz ungehörig, die zweite auch unsicher. — Statt des: mein Gott ist mein Fels, steht in 2. Sam.: mein Felsengott, אֱלוֹהֵי צוּרִי, eine Abweichung, welche als absichtlich durch V. 47 gerechtfertigt wird, wo die Benennung: Felsengott, wiederkehrt. Eine solche Constanz ist unmöglich bei zufälliger Entstehung. Der Einsamkeit des מִשְׂגַּבִּי wird in 2. Sam. abgeholfen durch das hinzugef. מְנוֹסִי, meine Zuflucht. Dann wird noch ein vollerer Schluß hinzugefügt: mein Erlöser, der du von Gewaltthat mich erlöset. Bei diesem Zusatze kann an eine zufällige Entstehung gar nicht gedacht werden. Auch in diesem V. behauptet unser Text durchweg den Charakter des Grundtextes; als Variation betrachtet aber ist der Text in 2. Sam. durchaus untadelhaft. Niemand würde daran denken ihn zu meistern, wenn wir nur ihn besäßen.

alsdann vornehmlich Ursache hätten, auf die Kraft Gottes zu hoffen, daß sie in uns werde mächtig seyn, wenn viele große, starke und anhaltende Übel mit Gewalt auf uns zudringen, weil dieses eine Eigenschaft der göttlichen Kraft sey, den Wenigen, den Kleinen, den Ohnmächtigen, den Kleinmüthigen zu helfen, nicht allein in den Übeln der Strafe, sondern auch der Schuld. Denn was wäre das für eine Kraft Gottes, wenn sie nur allein die Strafen, und nicht auch die Sünden in uns überwinden könnte. So gar reich ist dieser Ort von Trost: weil dieß der Natur ganz zuwider zu seyn scheint, und daß man alle Hoffnung müsse fahren lassen, wenn nicht allein Übel, sondern auch viele, große, mächtige und lange anhaltende Übel einbrechen." — Das erste Gl. übersetzen Mehrere: ich rufe den Herrn an als einen Gepriesenen, d. h. nachdem ich ihn vorher gepriesen habe. So Luther: ich will den Herrn loben und anrufen. „Diese Lehre — sagt er — ist in Trübsal die alleredelste und ganz golden. Man kann nicht glauben, was dergleichen Lob Gottes für ein kräftiges Mittel bei zustoßender Gefahr sey. Denn sobald du anfangen wirst, Gott zu loben, sobald wird das Übel gemildert, der getroste Muth wächst und es folgt die Anrufung Gottes mit Zuversicht. — Es gibt Leute, die schreien zum Herrn und werden nicht erhört, V. 44. Warum das? weil sie, wenn sie zum Herrn geschrien, ihn nicht gelobet, sondern auf ihn unwillig gewesen; sie haben sich nicht den Herrn vorgestellt, wie süß er ist, sondern nur auf ihre Bitterkeit gesehen. Niemand aber wird vom Bösen befreit dadurch, wenn er nur auf seine Übel siehet und vor denselben erschrickt, sondern dadurch, wenn er sie überwindet, und an dem Herrn hanget und auf dessen Güte siehet. — O gewiß ein schwerer Rath! Und das ist was Seltsames, mitten im Unglücke sich Gott süß und lobenswürdig einzubilden, und ihn, wenn er sich von uns entfernt hat, und unbegreiflich ist, stärker ansehen, als unser gegenwärtiges Unglück, das uns abhält ihn anzusehen. — Es

verſuche es nur Jemand und greife zum Lobe Gottes, wenn ihm nicht wohl zu Muthe; er wird alsbald eine Erleichterung empfinden. Denn aller andere Troſt nützet entweder gar nicht, oder er nützt auf eine betrügliche Weiſe, das iſt, er iſt höchſt ſchädlich." Obgleich aber der Sinn bei dieſer Erkl. im Weſentlichen ganz richtig getroffen iſt, ſo kann doch die ſprachliche Auffaſſung des מְהֻלָּל nicht gebilligt werden. Das: Geprieſenen f. nachdem ich ihn geprieſen, iſt hart, und das מְהֻלָּל kommt ſonſt immer als Epitheton Gottes in den Pſ. vor, geprieſen = herrlich, Pſ. 48, 2. 96, 4. 113, 3. 145, 3. vergl. 1 Chron. 16, 25. So muß das מְהֻלָּל auch hier aufgefaßt werden. Es bezeichnet die Eigenſchaft Gottes, welche David bei der Anrufung ſich lebhaft vergegenwärtigt, weiſt darauf hin, daß es nicht hinreicht, den Herrn einfach anzurufen, vergl. das: ſie ſchreien zum Herrn, aber er erhört ſie nicht in V. 42, ſondern daß die volle Erkenntniß ſeiner Herrlichkeit damit verbunden ſeyn muß, die nur dem zweifelsfreien Glauben beiwohnt, unterſcheidet das Gebet des Gläubigen von dem des Zweiflers, der nur verſuchsweiſe betet, und nicht hoffen darf, daß er etwas empfange, vergl. Jac. 1, 7. Das מְהֻלָּל ſteht im Accuſ., und die Stellung zu Anfang, die Manche irre geleitet hat, erklärt ſich aus der Abſicht, dieß Wort nachdrücklich hervorzuheben.

Auf den Eingang folgt nun in V. 5—20 der erſte Theil der Schilderung der göttlichen Hülfen, welche David in den großen Nöthen und mannigfachen Gefahren ſeines Lebens zu Theil geworden ſind, ſich auf die Sauliſchen Zeiten beziehend. Eröffnet wird derſelbe in V. 5. 6 durch die Darlegung der Noth. Daran ſchließt ſich in V. 7—20 die Nachweiſung, wie ſich damals das: als den Herrlichen ruf' ich an den Herrn, und werde von meinen Feinden errettet, bewährte.

V. 5. Es umgaben mich die Stricke des Todes und die Bäche der Bosheit ſchreckten mich. V. 6. Die

Stricke der Hölle umgaben mich, es überraſchten mich die Schlingen des Todes. Es fragt ſich vor Allem, von welcher Noth in dem Leben Davids hier die Rede ſey. Die allein richtige Antwort iſt die: David faßt alle Nöthe der Sauliſchen Zeit in eine einzige zuſammen. Für dieſe Anſicht ſpricht die Überſchrift, welche alle Nöthe Davids in zwei große Hälften theilt, die Sauliſchen und die anderweitigen, und ebenſo das ſchon früher beſprochene Verhältniß der beiden Abſchnitte V. 5—20 und V. 29—46 zu einander, der Umſtand, daß in dem erſteren David ohne ſein Zuthun von Gott errettet wird, in dem letzteren dagegen ſo wie Gegenſtand, ſo auch Werkzeug der göttlichen Errettung iſt. Die Annahme, David faſſe alle Nöthe ſeines Lebens in eins einziges zuſammen, weiß die Vertheilung des Stoffes in zwei Theile gar nicht zu rechtfertigen, und die Meinung De Wette's und Hengſtenberg's, in der Abh., d. S. rede von einer einzelnen Gefahr und Errettung (De Wette ſchwankt in Beſtimmung derſ. unſicher hin und her, Lengerke denkt an die Errettung Davids bei dem Verrathe der Siphiten) iſt der Veranlaſſung und dem allgemeinen Charakter des Pſ. nicht angemeſſen, muß annehmen, daß d. S. den Mund über Gebühr vollgenommen habe, und vermag es nicht zu erklären, weshalb er ein einzelnes Ereigniß ſo ſehr auf Koſten der übrigen hervorhebt. — Statt der Stricke, Mehrere: die Schmerzen des Todes. Das חֶבְלֵי kann dieß allerdings bedeuten; allein für die Stricke, zu denen ſchon das umgeben beſſer paßt, entſcheidet hier das dem zweiten חֶבְלֵי, mit dem das erſte gleichbed. ſeyn muß, parallele מוֹקְשֵׁי. Der Tod wird dargeſtellt unter dem Bilde eines Jägers, dem das Wild nicht mehr entfliehen kann, wenn er ſein Fangnetz über daſſ. geworfen. — Das Belial nehmen hier viele Ausl. in der Bed. Verderben. Die Bäche des Verderbens ſollen bildliche Bezeichnung großen Unglückes ſeyn, welches den Menſchen gleichſam überfluthet. Allein das Belial bedeutet im

mer Nichtsnutzigkeit im sittlichen Sinne, Nichtswürdigkeit. In diesem S. findet es sich schon in den beiden Grundst. Deut. 13, 14. 15, 9. In ihm war es ganz besonders in der Davidischen Zeit in häufigem Gebrauche, in ihm kommt es auch in den, an unsern Psalm angränzenden letzten Worten Davids 2. Sam. 23, 6 vor: die Nichtswürdigkeit als abstr. pr. concr. oder personificirt. Für die Bed. Unglück, Verderben, führt Gesen. außer u. St. nur Nah. 1, 11 an, wo aber das יועץ בליעל durch Mich. erklärt wird: consiliarius Belial, i. e. nequam, diabolicus, und nach C. 2, 1 nothwendig so erklärt werden muß. Folgt man der gesicherten Bed. des Wortes, wie schon die LXX, χείμαῤῥοι ἀνομίας, so kann man unter den Bächen der Nichtswürdigkeit nur mit Muis. und A. die Nichtswürdigen (Saul und seinen Anhang) verstehen, welche wie Bäche überfluthen. Für diese Auff. spricht noch Folg. Erklärt man das Belial durch Verderben, so fehlt jede nähere Bezeichnung der Noth. Man könnte sich z. B. denken, daß d. S. todtkrank gewesen. Dieß ist aber gegen den Schluß, V. 18 u. 19, wo, daß die Noth von Feinden ausgegangen, stark hervorgehoben wird. In diesem Schlusse wird ferner so gut wie eine ausdrückliche Erkl. der Bäche Beliels gegeben. In V. 18 steht parallel mit dem Vorhergehenden: „er zieht mich aus vielen Wassern," was auf die Bäche Beliels zurückweist, „er errettet mich von meinem Feinde stark, und von meinen Hassern, weil sie mir zu mächtig." Auch in dem auf dem unsrigen beruhenden Ps. 144, 7: „errette mich aus vielen Wassern, aus der Hand der Söhne der Fremde," sind die Wasser nicht Bild des Unglückes, sondern seiner Urheber, der Feinde. Das Fut. יבעתני erklärt sich aus der lebendigen Vergegenwärtigung. Das קדם, überraschen. Vgl. zu Ps. 17, 13. *)

*) In 2. Sam. wird zuerst zu Anfang von V. 6 כי hinzugefügt. Dieser Zusatz trägt den Charakter einer dankenswerthen Erläuterung. Das כי bezeichnet präcise das Verhältniß, in dem der nun beginnende Abschnitt zu dem

V. 7. In meiner Noth ruf' ich den Herrn, und zu meinem Gotte ſchreie ich, er hört aus ſeinem Tempel meine Stimme, und mein Geſchrei kommt vor ihn, in ſein Ohr. So wie früher die Nöthe in eine einzige große Noth zuſammengefaßt worden waren, was auch noch zu Anfang dieſes V. geſchieht, ſo werden hier und im Folgenden auch die mannigfachen göttlichen Erhörungen und Hülfen in eine einzige großartige Erhörung und Hülfe zuſammengefaßt. Die Fut. d. V. ſind wieder aus der lebendigen Vergegenwärtigung zu erklären. Der Glaube kennt keine Vergangenheit und keine Zukunft: was Gott gethan hat und thun wird, iſt ihm präſent. Das צר will Stier als dritte Präter. nehmen. Allein da das צַר in Hiob 15, 24 unzweifelhaft als Nom., in der Bed. Noth vor-

---

Vorhergehenden ſteht. Luther: „er hatte in dem Vorherg. geſagt und gelehrt, man müſſe den Namen des Herrn mit Lob und Liebe anrufen, wenn man von ſeinen Feinden wolle errettet werden: nunmehr erzählt er, daß er dieſes gethan habe, und erzählt ſeine eigne Geſchichte zum Exempel der Lehre, die er gegeben hatte." Ferner ſteht ſtatt: חבלי מות, die Stricke des Todes, מִשְׁבְּרֵי מָוֶת, die Wogen des Todes. Dadurch wird das erſte Glied dem zweiten mehr conform gemacht, und die Wiederholung vermieden. Daraus darf man aber durchaus nicht ſchließen, daß das משברי das urſprüngliche. Wäre es dieß geweſen, ſo würde gewiß Niemand daran gedacht haben, das חבלי dafür zu ſubſtituiren. Bei der Lesart חבלי werden die beiden Verſe nur zu regelrecht. Bezeichnet das Belial die Bosheit, ſo hat man weniger Grund im erſten Gl. etwas dem נחלי, den Bächen, genau Entſprechendes zu verlangen. Die Wiederholung des חבלי hat eine Analogie in V. 13 und 14. Der Gedanke an die Stricke hat für den S. einen ſo eigenthümlichen Reiz, daß er wie unwillkührlich darauf zurückkommt. Gebunden, verſtrickt vom Tode, ein hülfloſes Opfer deſſ., dieß iſt die paſſendſte Bezeichnung ſeiner Lage, zu der er zurückkehrt, nachdem er ein anderes Bild flüchtig angedeutet, und in dieſer Andeutung auf die Urheber ſeiner Todesnoth hingewieſen hat. Aus Allem dieſem erhellt, daß das משברי nur die Bedeutung einer guten Variation hat. Als alt wird das חבלי auch durch Pſ. 116, 3 geſichert. — Endlich ſteht für das סבבוני, die vollere und tönendere dichteriſche Form, in 2. Sam. die gewöhnliche סַבֻּנִי. Die beiden Lesarten zuſammengenommen entſprechen dem סבני גם סבבני in Pſ. 118, 11. Das סבני in 2. Sam. dient dazu, auf den Nachdruck des סבבוני hier hinzuweiſen.

kommt, ſo hat man keinen Grund, hier die ferner liegende Erkl. vorzuziehen: in der Noth mir f. in dieſer meiner Noth. Das שׁוע, ſtärker wie das קרא, bezeichnet das Hülfsgeſchrei deſſen, der ſich in der höchſten Gefahr und Angſt befindet. Zu dem אלהי bemerkt Calvin: „indem er Gott ſeinen Gott nennt, unterſcheidet er ſich von den groben Verächtern Gottes und von den Heuchlern, welche zwar nothgedrungen die himmliſche Gottheit verwirrt anrufen, aber weder vertraulich, noch mit einem Herzen ſich Gott nahen, von deſſen väterlicher Gnade ſie nichts wiſſen.“ Durch dem Tempel Gottes wird hier ſeine himmliſche Wohnung bezeichnet, nicht etwa wegen des von Theodoret angeführten Grundes, daß der irdiſche Tempel damals noch nicht erbaut war — denn das היכל kommt, wie ſchon früher gezeigt wurde, auch von der Stiftshütte vor, und nur weil dieſe, wurde auch die himmliſche Wohnung Gottes alſo genannt — ſondern weil wir bei dieſer Erkl. einen ſchöneren Gegenſatz erhalten: der Knecht tief unten auf der Erde ſchreit, und der Herr hoch oben im Himmel hört, je höher er thronet, deſto beſſer hört, deſto leichter hilft er; weil im Folgenden geſchildert wird, wie Gott vom Himmel herabſteigt, um ſeinem Knechte zu helfen; endlich auch wegen der Parallelſt. Pſ. 11, 4: „der Herr iſt in ſeinem heiligen Tempel, des Herrn Thron iſt im Himmel.“ *) —

---

*) In 2. Sam. ſteht ſtatt des אשׁוע hier, אֶקְרָא. Dadurch tritt der Nachdruck auf das אלהי, während die Bedeutung deſſ. bei unſerer Lesart nicht ſo entſchieden hervortritt, die durch das ſteigernde: ich ſchreie, bezeichnete Intenſität des Affectes und Größe der Noth mehr die Aufmerkſamkeit auf ſich zieht. Daß es wohl angemeſſen iſt, das אלהי ſo gefliſſentlich hervorzuheben, durch die Setzung des gleichen Verbums die Aufmerkſamkeit allein darauf hinzulenken, liegt am Tage. Darauf, daß Jehovah Davids Gott, beruht die Zuverſichtlichkeit ſeines Gebetes, darauf das ganze im Folg. berichtete Reſultat. Dennoch aber iſt das אשׁוע die urſprüngliche Lesart: dieß erhellt aus dem שׁוּעָתִי, wodurch es wieder aufgenommen wird. — Das לפניו תבוא fehlt in 2. Sam. Unſere Lesart hat den Vorzug der maleriſchen Anſchaulichkeit: man ſieht, wie das Gebet mit Windeseile den langen Weg von der Erde

Verleb. Bibel: „Hat dich nun dein Gott erhört, o du bedrängter König, so berichte uns auch, wie es damit und mit deinem Geschrei und Gebet um die Erlösung abgelaufen ist.“

V. 8. Da wanket und schwanket die Erde und die Grundfesten der Berge erbeben und wanken, weil er zürnet. Des S. Hülferuf ist aus der tiefsten Tiefe zur höchsten Höhe gedrungen. Er hat in seinem Gotte, der ihn vernommen, Zorn gewirkt gegen die, welche seinen Knecht bedrängen, und vor dem Zorne des Allmächtigen erbebt die Erde, in furchtbarer Erwartung der Dinge, die da kommen sollen. Die Grundfesten der Berge f. ihr innerster Grund.*)

V. 9. Rauch steigt auf in seiner Nase und Feuer aus seinem Munde verzehret, Kohlen brennen aus ihm. In dem ganzen V. wird in weiterer Ausführung des חרה לו, eig. es entbrennet ihm, womit der vor. V. schließt (Mich. richtig: ascendit enim), der göttliche Zorn unter dem Bilde des Feuers geschildert, gradeso wie in Deut. 32, 22. 29, 19: „denn dann wird rauchen der Zorn des Herrn und sein Eifer gegen diesen Mann.“ Ps. 74, 1. Mit dem Gewitter haben es der Rauch, das Feuer und die Kohlen hier zunächst noch gar nicht zu thun; dieß wird hier nur vorbereitet. Die Nase wird genannt, weil diese gewöhnlich als Sitz des Zornes gedacht wird, der

---

zum Himmel zurücklegt und vor Gottes Thron und in sein Ohr kommt. Die Lesart in 2. Sam. dagegen hat den Vorzug nachdrücklicher Kürze. Beide Lesarten bestehen friedlich neben einander und vergeblich versuchen die Ausl. sie in Streit zu bringen.

*) In 2. Sam. statt: die Grundfesten der Berge, die Grundfesten des Himmels, מוסדות שמים. Unsere Lesart faßt allein die Erschütterung der Erde ins Auge, weil dieser die richtende Thätigkeit des Herrn gilt, die sich hier, in seinem Zorne, vorbereitet. Dagegen, die Lesart in 2. Sam. läßt, um die Furchtbarkeit des Zornes des Allmächtigen recht stark zu bezeichnen, das ganze Weltgebäude vor ihm erzittern. Unpassend konnte man dieß nur finden, indem man den ganzen Vers mißverstand, meinte, es sey schon hier vom Gewitter die Rede.

Mund weil er verzehrt. Daß das אַף Naſe bedeutet (LXX: ἀνέβη καπνὸς ἐν ὀργῇ αὐτοῦ, Vulg.: in ira ejus, ebenſo Stier) erhellt aus der Zuſammenſtellung mit dem Munde, und daß das מִפִּיו durch: aus ſeinem Munde, zu erkl. (nach Stier ſoll es ſ. v. ſeyn als von ihm aus, vor ihm her) erhellt aus der Zuſammenſtellung mit der Naſe. Völlig falſch hat man das Aufſteigen des Rauches in der Naſe mit der Wahrnehmung in Verbindung geſetzt, daß zornige Thiere, als Pferde, Löwen, heftig ſchnauben, und Stier iſt dann durch das „Unſchöne, ja Ungeheuerliche des Bildes" zu den ſchon bezeichneten falſchen Erklärungen veranlaßt worden. Der Rauch hat mit dem Schnauben gar nichts zu thun, er iſt nur der unzertrennliche Begleiter des Feuers. Das Verhältniß beider zu einander veranſchaulicht Ex. 19, 18: „und der Berg Sinai rauchte ganz, weil der Herr auf ihn herabgeſtiegen im Feuer." Der Naſe wird das Feuer des göttlichen Zornes nach ſeiner rauchenden Qualität nur deshalb zugetheilt, weil es nach ſeiner brennenden, verzehrenden Qualität ſich am beſten für den Mund ſchickt. Das verzehret ſteht abſichtlich ohne Object und man darf als ſolches nicht etwa die Feinde hinzudenken. Es kommt hier nur auf die verzehrende Kraft an. Die ganze Scene in V. 8 und 9 gehört noch dem Himmel an. Unter den Kohlen dürfen nicht die Blitze verſtanden werden. Dieſe ſind nur das ſpätere Product, vergl. V. 13, der hier erſt angezündeten Feuers- und Zornesgluth. Das Suff. in מִמֶּנּוּ bezieht ſich auf den Mund. Kohlen brennen aus ihm iſt nicht etwa ſ. v. a. brennende Kohlen gehen aus ihm hervor, ſondern ſ. v. a. die Flamme brennender Kohlen ſchlägt aus ihm, wie aus einem brennenden Ofen, תַּנּוּר אֵשׁ, Gen. 15, heraus.

Es folgt nun das zweite Moment, die Äußerung des Zornes, deſſen Werden in den vor. VV. beſchrieben worden. Der Zorn, der im Himmel entbrannt, gibt ſich auf der Erde kund,

kund, die ihn hervorgerufen, vollendet sich in einem Wetter über den Häuptern der Frevler, deren Vernichtung zugleich die Errettung des Knechtes des Herrn ist.

V. 10. Er neigte die Himmel und fuhr herab, und Dunkel war unter seinen Füßen. Er, Gott als brennendes Feuer. Der Himmel scheint sich beim Gewitter zu senken, Luther: „wenn es helle am Himmel ist, so ist das Gewölk hoch; wenn aber ein Wetter ist, so dünket einen, es stoße an das Dach.“ Darauf scheint hier angespielt zu werden. Doch bemerkt Stier mit Recht, daß auch an sich das: er neigte, passend sey als Vorbereitung zu dem gewaltigen: er stieg herab, mit Berufung auf Jes. 63, 19. Es ist ein Beweis der Lebendigkeit des Glaubens, wenn man in Gericht und Hülfe nicht eine bloße Wirkung des entfernt bleibenden Gottes, sondern ihn selbst in leibhaftiger Erscheinung erblickt. Was unter dem Dunkel zu verstehen sey, zeigen am besten die Stellen Ex. 19, 16: „Und es waren Stimmen und Blitze, und schweres Gewölk auf dem Berge“ und Deut. 5, 19: „alle diese Worte redete der Herr zu der ganzen Gemeinde auf dem Berge aus mitten des Feuers, des Gewölkes und des Dunkels,“ וערפל. Der Herr nähert sich einherschreitend auf den schwarzen Donnerwolken. Diese sind seinen Feinden ein Zeichen seines Zornes und eine Ankündigung seines Gerichtes. Mich.: ne scil. impii serenum ejus vultum, sed gravis tantum irae et poenarum terribilia indicia viderent.

V. 11. Er fuhr auf dem Cherub und flog, und schwebte auf den Fittigen des Windes. „Der Cherub — bemerkt Bähr, Symb. des Mos. Cultus Th. 1. S. 341 ff., der unter den Neueren das Wesen des Cherubs am richtigsten und tiefsten erfaßt hat, und mit dessen Unterss. die in: Ägypten und die BB. Mose's S. 154 ff. zu vgl. sind, die ihnen zur Ergänzung dienen — ist ein solches Wesen, welches als auf der höchsten Stufe des geschöpflichen Lebens stehend und das vollkom-

menste geschöpfliche Leben in sich vereinigend, die vollkommenste Offenbarung Gottes und des göttlichen Lebens ist. — — Es ist ein Bild des Geschöpfes auf seiner höchsten Stufe, ein ideales Geschöpf. Die in der sichtbaren Schöpfung an die höchst stehenden Geschöpfe vertheilten Lebenskräfte sind in ihm zusammengefaßt und individualisirt." Der Cherub ist die personificirte irdische Creatur. Daß der Herr über den Cherubs thront, wie im Heiligthum, oder auf ihnen einherfährt, wie hier und bei Ezechiel, weist darauf hin, daß diese Creatur ihm angehört und ihm dient, daß er der Gott und Herr der ganzen Erde, ihr Schöpfer, Erhalter und Regierer ist. Wenn dieser zum Gerichte kommt, wehe dann denen, die auf der Erde seinen Zorn hervorgerufen haben! Aus seiner Hand kann Niemand erretten. In der auf der unsrigen ruhenden St. Ps. 104, 3 sind dem Cherub die Wolken substituirt: der die Wolken macht zu seinem Wagen, רכובו. Vgl. noch zu Ps. 80, 2. Daß die Erscheinung des Herrn nicht mit irdischem Maße gemessen werden darf, daß er kommt in der Erhabenheit des Herrn der ganzen Schöpfung, nicht in menschlicher Schwachheit, darauf weist auch das letzte Glied hin, das: er schwebte auf den Fittigen des Windes.*)

V. 12. Er macht Finsterniß zu seiner Hülle, rings um sich her zu seinem Zelte, Wasserdunkel, dichte Wolken. D. V. verhält sich zu den letzten Worten von V. 10 gradeso wie V. 9 zu den letzten W. von V 8. Er führt das Dunkel war unter seinen Füßen, weiter aus, um an diese Ausführung in V. 13 ff. die Beschreibung von Blitz, Donner und

*) Für וירא, er flog, schwebte, steht in 2. Sam. ויֵרָא, und er erschien, das Erscheinen Gottes im Gegensatze gegen die Verborgenheit im Himmel. Völlig fruchtlos sind die Bemühungen, diese L. A. als unpassend darzustellen, sie bietet vielmehr eine anmuthige Variation dar. Da das ראה mehrfach vorkommt, Deut. 28, 49. Jerem. 48, 40. 49, 22, so kann nicht mit Hitzig die Entstehung der L. A. aus dem Anstoß erklärt werden, den man an der seltenen Form genommen.

Hagel zu knüpfen, welche aus diesen dunklen Gewitterwolken hervorbrechen. Das abgek. Fut. יִשַּׁת steht dichterisch in der Bed. des gew. Die Gewitterwolken werden eben so wie hier das Zelt Gottes genannt Hi. 36, 29, vgl. auch Ps. 97, 2: „Wolke und Dunkel umgibt ihn.“ Calv.: „weil nämlich Gott, indem er den Himmel mit Finsterniß bezieht, gewissermaßen die Menschen an seinem Anblicke verhindert, wie wenn ein König, einem Volke feind, sich zurückzieht, und vor demſ. verbirgt.“ Bei dem Wasserdunkel u. s. w. ist: macht er zu seinem Zelte, zu ergänzen. Das Wasserdunkel ist Bez. der Gewitterwolken. עבי שחקים, eig. Gewölkeswolken, s. v. a. die allerdichtesten, Wolken, die nicht vereinzelt sind, sondern ein ganzes Gewölk bilden. Das שחקים bez. die Wolken mehr als ein Ganzes, Zusammenhängendes, daher es auch nie im Sing. vorkommt, wie עב, und auch für den ganzen Wolkenhimmel steht. Entsprechend ist das עַב הֶעָנָן, Gewölkeswolke, dichte Wolke, in Ex. 19, 9. Gesenius nimmt in beiden St. das עב fälschlich in der Bed. Finsterniß *).

V. 13. Vom Glanze vor ihm schwanden seine Wolken, Hagel und feurige Kohlen! Das Wetter des göttlichen Zornes entladet sich. Unter furchtbarem Donner, V. 14, schießen aus dem Feuermeer, von welchem der Herr, der Zürnende, umgeben ist, vergl. V. 9, das Gewölk zertheilend, Blitze hervor, und es ergießt sich Hagel, die Waffen, mit denen der Herr seine und des Sängers Feinde bestreitet, wie einst die Ägypter, Ex. 9, 24 vgl. Ps. 78, 47. 48, und die Cananiter bei Bethoron, Jos. 10, 11. Die tiefen Fluthen, unter denen der Sänger begraben liegt, zertheilen sich, von Gottes Allmachts-

*) In 2 Sam. fehlt סתרו und für סכתו steht סכות. Eine absichtliche Abkürzung. Für חשכת steht das ἅπ. λεγ. חַשְׁרַת, nach dem Arab. Sammlung. Das seltene und ausgesuchte חשרת ist der Form nach poetischer, das חשכת, Wasserdunkel für dunkle Regenwolken, der Sache nach.

hand getroffen, bis zu der Wohnung der Todten in ihrem Innersten wird die Erde gespalten, und Gottes Hand greift herein in die tiefe Kluft, den gähnenden Höllenrachen, und holt seinen Schützling heraus. Das erste Gl. wird ganz richtig schon von Luther erkl.: „Ist eine Beschreibung des Blitzes. Wenn Er will, so reisset er die Wolken entzwei und wirft einen Blitz heraus, es können die Wolken solchen Glanz nicht wehren, er reißt hindurch mit einem Blitze, als wäre keine Wolke nicht da. Wie wir denn sehen, daß sich gleich der ganze Himmel aufthut, wenn es blitzet.“ In dem zweiten Gl. kann das Verbum nicht aus dem ersten ergänzt werden, das עבר paßt nicht. Das: Hagel und feurige Kohlen steht vielmehr als Ausruf, hinweisend auf das Schreckliche des unerwarteten Anblicks. — Lengerke, in der Abh., dem De Wette folgt, erkl.: von dem Glanze vor ihm hergingen aus seine Wolken, Hagel und feurige Kohlen, das Hagel u. s. w. sey Erklärung. Allein das עבר heißt nicht ausgehen, und die Wolken, die durchaus nicht mit Blitz und Hagel identificirt werden dürfen, gehen nicht von dem Glanze aus, sondern verhüllen ihn *).

V. 14. Und es donnerte im Himmel der Herr und der Höchste gibt seine Stimme, Hagel und feurige Kohlen. In Ex. 9, 23 heißt es: „der Herr gab Stimmen und Hagel, und es fuhr Feuer zur Erde.“ Die Vergl. dieser Grundstelle zeigt, daß das: Hagel u. s. w. noch abhängig von וירם ist, und weist zugleich diejenigen zurück, welche nach dem Vorgange der LXX das: Hagel und feurige Kohlen, als unächt und aus dem vorigen V. in den unsrigen hineingetragen, beseitigen

*) In 2. Sam. steht bloß: aus dem Glanze vor ihm בָּעֲרוּ גַחֲלֵי אֵשׁ brannten Feuerkohlen. Es wird dort deutlicher hervorgehoben, daß die Feuerkohlen ein Produkt des Glanzes. An Zufall kann wegen der Größe der Abweichung und wegen der analogen Abkürzungen in V. 1 und V. 7 nicht gedacht werden.

wollen. Die Wiederholung ist um so mehr an ihrer Stelle, da die Feuerkohlen, oder die Blitze und der Hagel grade dasjenige sind, wodurch die Feinde des S. vernichtet werden, das Übrige nur Zugabe, wodurch die Vernichtungsscene um so schrecklicher gemacht wird. *)

V. 15. Und er sandte aus seine Pfeile und zerstreute sie, Blitze viel und verwirrte sie. Der Herr wird dargestellt unter dem Bilde eines Kriegers, der David zu Hülfe kommt. Die Pfeile, die er auf sie sendet, sind die Blitze und der Hagel. Die ersteren werden in dem zweiten Gl. als die verderblichste Waffe allein genannt. Auch die Suff. hier erfordern, daß man in V. 5 unter den Bächen Belials die Feinde verstehe. Denn eine andere Bezeichnung derselben ist nicht vorhergegangen. Das רב, die Pausalf. f. רַב, ist entweder Adverb., genug, vgl. Gen. 45, 28. Ex. 9, 28. Num. 16, 3. 7. Deut. 1, 6, oder man kann auch erklären: so daß ihrer viel ist, vgl. das רב coll., multum f. multi, Ex. 19, 21. 1. Sam. 14, 6. Num 26, 54. Die letztere Erkl., nach der vor רב ein Comma zu denken, quorum multum erat, ist die einfachste. Entspre-

*) In 2. Sam. steht st. im Himmel, vom Himmel, מִן שָׁמַיִם. Beides ist gleich gut. Hitzig behauptet, das בִּשְׁמַיִם sey zu verwerfen. Denn seit V. 10 sey Jehovah nicht mehr im Himmel. Allein der Herr ist stets im Himmel, auch wenn er herabgestiegen, Gott seyn heißt zugleich im Himmel seyn. Vgl. Gen. 11, 7, wo der Herr, nachdem er schon herabgestiegen, V. 5, spricht: wohlan wir wollen herabsteigen; Gen. 18, 21, wo der Herr, da er auf Erden weilt, spricht: ich will doch herabsteigen, und Joh. 3, 13: καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, wonach der Sohn Gottes auch während seines Wandels auf Erden im Himmel war. — In 2. Sam. fehlen ferner die Worte: Hagel und feurige Kohlen. Der Hagel fehlt also überhaupt in 2. Sam. Die Vernichtung der Feinde wird bloß durch die Blitze bewirkt. Diese Constanz spricht gegen die, welche die Abweichungen aus Daktull ableiten. Ebenso auch die Thatsache, daß sich die Recension in 2. Sam. in der Vorliebe für Abkürzungen gleich bleibt. Der Text in Ps. 18 aber wird als der ursprüngliche durch das nähere Anschließen an die Grundst. Ex. 9 erwiesen.

chend ist das: von meinem Feinde, stark, in V. 18. Es gehört eine große Vorliebe für gezwungene Erklärungen dazu, das nur in der einzigen St. Gen. 49, 23 vorkommende Verb. רבב, pfeilschießen, herbeizuziehen: Blitze schleudert er. Die Herübernahme des Verbi ist auch sonst in u. Ps. gewöhnlich, vgl. V. 12. 14. 42. Zu dem ויהמם, und er verwirrte sie, ist Ex. 14, 24 zu vgl: „und Gott verwirrte, ויהם, das Lager der Ägypter," um so mehr, da die Verwirrung auch dort durch die Blitze bewirkt wird. Ferner Ex. 23, 27: „Ich verwirre alle deine Feinde wider die du kommst, und gebe alle deine Feinde gegen dich zum Nacken," welche St. der S. auch nach V. 41 als eine Weissagung betrachtete, die an ihm in Erfüllung gegangen war. *)

In V. 16—20 die mit dem Gerichte über die Feinde unmittelbar verbundene Errettung des S., das Resultat, dem die ganze Darstellung entgegenging, deren Thema nach V. 1 das, wie Gott ihn errettet aus der Hand Sauls, so daß das Gericht hier nur als Mittel zum Zwecke in Betracht kommt. Die tiefen Fluthen, unter denen der S. begraben liegt, zertheilen sich und Gottes Hand greift herein in die Tiefe und holt seinen Schützling heraus. In den beiden ersten V. wird das großartige Bild noch fortgesetzt, dann aber geht die Rede in die einfache Darlegung des Thatbestandes über, zu Nutz und Frommen der Einfältigen in der Gemeinde, welche ohne einen solchen Commentar die hohen Redensarten nicht verstehen konnten, und die David nie aus den

*) In 2. Sam. steht für: seine Pfeile, das bloße חִצִּים; für Blitze viel, das einfache בָּרָק; für: er verwirrte sie, das bloße: er verwirrte, וַיָּהֹם. Alle diese Abweichungen sind aus der Tendenz hervorgegangen, durch Abkürzung der Rede einen erhabeneren Charakter zu geben. — Der Verf. von Ps. 144 hatte in V. 6 zugleich das ברק in 2. Sam., und das חצין in Ps. vor Augen.

Augen verliert, doch auch zum Besten der Gereifteren, die eines Ruhepunktes bedurften.

V. 16. Da wurden gesehen die Wasserbäche und entblößt die Grundfesten der Erde, vor deinem Schelten, Herr, vor dem Hauche des Odems deiner Nase. Die Bed. Flußbett ist bei dem אפיק ganz unsicher: in Jes. 8, 7: „und er (der Euphrat) geht über alle seine Bäche," d. h. ergießt sich über alle seine Canäle, ist die gewöhnliche Bed. ganz passend, eben so in Ez. 32, 6 vgl. 31, 12. Das מים spricht hier gegen diese Bed. Die Bäche sind gleichsam unsichtbar, so lange ihre Wasser nicht zertheilt und bis auf ihren tiefsten Grund, in dem der S. begraben liegt, aufgedeckt sind. Das Sichtbarwerden der tiefsten Wassergründe bezieht sich auf die Bäche der Bosheit, in welchen der S. nach V. 5 versenkt liegt, vgl. Ps. 144, 7: „errette mich aus vielen Wassern, aus der Hand der Söhne der Fremde;" dagegen das Aufdecken des innersten Grundes der Erde, auf die Stricke des Scheol, mit denen er nach V. 6 gebunden war. Die Nase kommt auch hier als Sitz des Zornes in Betracht. *)

V. 17. Er sendet aus der Höhe, nimmt mich, zieht mich aus vielen Wassern. Das ישלח steht wie hier absol. Ps. 57, 4. In Ps. 144, 7 wird das ausgelassene Object, seine Hand, was hinreichend durch das: er nimmt mich, angedeutet wird, ausdrücklich gesetzt. Daß die vielen Wasser Bild der Feinde, erhellt aus der Erklärung in V. 18. Daß eine Beziehung stattfindet auf Ex. 2, 10: „sie nannte ihn Mosch und

*) Statt מים findet sich in 2. Sam. יָם. Das מים hält sich näher an V. 5. In 2. Sam. erscheinen die Feinde unter dem stärkeren Bilde der Meeresbäche. Dann findet sich in 2. Sam. st. מגערתך, בְּגַעֲרָת, st. אַפֶּךָ, אף. Die Anrede an Jehovah wird, in Übereinst. mit dem Vorherg. und Folg., wo von Jehovah in der dritten Person, beseitigt. Die Lesart in 2. Sam. hat den Vorzug der Gleichmäßigkeit, die andere der Lebhaftigkeit.

sprach: denn aus den Wassern zog ich ihn," daß David sich als den zweiten Moses bezeichnet, erhellt besonders aus dem Gebrauche des משה, was außer jener Grundst. und der unsrigen gar nicht vorkommt. Auf diese Beziehung macht schon Luther aufmerksam. Sie ist um so bedeutsamer, da Moses Typus des Israelitischen Volkes, die Wasser Bild der feindlichen Unterdrückung, in Folge deren Moses ausgesetzt wurde, die Begebenheit eine Weissagung ist, die sich unter gleichen Umständen stets von neuem realisirte.

V. 18. Er errettet mich von meinem Feinde, stark, und von meinen Hassern, weil sie mir zu mächtig. Daß unter dem Feinde nicht ein Individuum, sondern eine ideale Person zu verstehen ist, die durch das Indiv. Saul nur am vollständigsten repräsentirt wird, zeigt das parall.: meine Hasser. Das stark bildet eigentlich einen ganzen Satz, s. v. a. welcher stark war. Dies erhellt auch aus dem entspr.: weil sie u. s. w. im zweiten Gl., welches auf der Voraussetzung beruht, daß unsere Ohnmacht den Herrn nöthigt, von seiner Allmacht zu unserm Besten Gebrauch zu machen.

V. 19. Sie überfielen mich zur Zeit meines Unglückes, aber der Herr ward Stütze mir. Das: zur Zeit meines Unglückes — wie Amalek Israel auf dem Wege überfiel, „da es war erschöpft und müde," Deut. 25, 18 — erläutert sich aus Thatsachen, wie die in 1. Sam. 24 berichtete, wo David, hülflos umherirrend — vgl. V. 15: „hinter wem zieht aus der König Israels, wen verfolgest du einen todten Hund, einen Floh" — von Saul mit dreitausend Mann verfolgt wird, und sich im Inneren der Höhle befindet, in deren Eingang Saul Quartier nimmt. *)

*) St. למשען in 2. Sam. משען. Treffend Schultens: hoc est elegantius, illud vero simplicius. Die Setzung des ל ist in solchen Fällen durchaus das Gewöhnliche.

V. 20. Und er führte mich ins Weite, errettete mich, denn er hatte Luſt zu mir, dem Gerechten, vgl. V. 21—28, während hingegen meine Feinde durch ihre Bosheit ſich ſeinen Zorn zugezogen.*)

Es folgen nun in V. 21—28, als weitere Ausführung der letzten Worte d. V., die Gründe, welche Gott bewogen haben, David auf ſo herrliche Weiſe zu erretten, in der Abſicht hingeſtellt, daß nicht die in dieſer Thatſache enthaltene Weiſſagung von ſolchen an ſich geriſſen werde, welche ſie nichts angeht, der Gemeinde Gottes zum Bewußtſeyn zu bringen, daß Gerechtigkeit der einzige Weg zum Heile. Die Gliederung des Abſchnittes iſt folgende. Der S. ſtellt zuerſt die Theſis auf, daß ſein Heil Frucht ſeiner Gerechtigkeit. Dieſe Theſis beweiſt er dann in V. 22—24, indem er zeigt, daß die Gerechtigkeit wirklich ſein eigen. Dann wiederholt er den bewieſenen Satz in V. 25, um daran in V. 26—28 eine allgemeine Ausführung zu knüpfen, in Übereinſtimmung mit dem didaktiſchen und paränetiſchen Zwecke, den er in dem ganzen Abſchnitte verfolgt, zu zeigen, wie ſich in dem ihm angehörigen Beſonderen ein allgemeines Geſetz realiſirte, ſo daß Jeder mit Gerechtigkeit des Heiles gewiß iſt, Niemand ohne Gerechtigkeit ſich deſſelben getröſten kann.

V. 21. Der Herr ſchenkt mir nach meiner Gerechtigkeit, nach der Reinheit meiner Hände vergilt er mir. David bezeichnet, um jeden Schatten der Willkühr, der parteiiſchen Begünſtigung zu beſeitigen und das, was an ihm geſchehen, als in den ewigen Geſetzen der göttlichen Weltregierung

*) In 2. Sam: וַיֹּצִיאֵנִי לִמֶּרְחָב אֹתִי. Das אֹתִי läßt das mich ſchärfer hervortreten, im Context ganz paſſend; hier: er führte mich ins Weite, dort: er führte ins Weite mich. Das: אֹתִי gehört nicht bloß der Proſa, ſondern auch der Poeſie an, obgleich es in ihr ſeltener vorkommt, vergl. Ewald S. 593.

begründet darzuſtellen, bei ſich als vorhanden, was nach dem untrüglichen Worte Gottes, wie es ſchon im Geſetze Moſe's in einer Menge von Stellen ausgeſprochen wird, am ausführlichſten in Deut. C. 28, die unerläßliche Bedingung jeder göttlichen Hülfe bildet. Bei aller den Menſchen gemeinſamen Schwäche zerfallen ſie doch in zwei große Hälften, zwiſchen denen eine weite Kluft befeſtigt iſt, die Böſen und die Gerechten, und nur der letzteren Gebet iſt erhörlich. Dem Vorwurfe des Tugendſtolzes darf man nicht mit Calvin durch die Bemerkung zuvorzukommen ſuchen, David habe einen beſonderen Grund, hier die Gerechtigkeit ſeines Strebens ſo hervorzuheben, in den mannigfachen gegen ihn ausgeſtreuten Verleumdungen gehabt, deren nachtheilige Folgen nicht ſowohl ſeine Perſon, als die ganze Kirche und die Sache Gottes getroffen; auch nicht mit Muis durch die Bemerkung, David lege ſich hier Gerechtigkeit mehr mit Rückſicht auf die Feinde bei, als in Beziehung zu Gott, oder mit Geier, er nehme nicht die Gerechtigkeit der Perſon, ſondern die Gerechtigkeit der Sache in Anſpruch. Die legitime Beſeitigung des Vorwurfes beruht auf folgenden drei Bemerkungen: 1. Die Gerechtigkeit bildet den Gegenſatz nicht gegen die Schwachheit, ſondern die Bosheit. 2. David verdankt dieſelbe nur ſeinem treuen und innigen Anſchließen an Gott, der ſeinen Knecht vor den Freveln bewahrt, daß ſie nicht über ihn herrſchen. In beiden Beziehungen erhält unſer Pſ., ſo wie Pſ. 17 ſeine nothwendige Ergänzung aus Pſ. 19, der nicht ohne Grund und Abſicht unmittelbar auf ſie folgt. Endlich 3. der Grund, weshalb David hier ſeine Gerechtigkeit ſo hervorhebt, iſt nicht etwa eitle Selbſtbeſpiegelung, ſondern die Abſicht, den Eifer in der Erfüllung des Geſetzes bei ſich ſelbſt und Anderen zu beleben. — Der Vorwurf des Tugendſtolzes müßte, wenn er hier gerecht wäre, auch gegen eine Menge von Ausſprüchen chriſtlicher Liederdichter erhoben werden. Ganz analog iſt z. B. in dem ſchönen Liede Anton

Ulrich's: Nun tret' ich wieder aus der Ruh, die Strophe: „So iſt getroſt mein friſcher Muth, Wenn ich mich in des Höchſten Hut Kann eingeſchloſſen ſehen; Doch daß ich des verſichert ſey, Muß ich von Sünden leben frei Und Gottes Wege gehen. Mein Gott geht nimmer meinen Steg, Wo ich nicht wandle ſeinen Weg.“ *)

V. 22. Denn ich beobachtete die Wege des Herrn und war nicht böſe wider meinen Gott. Das שמר, beobachten, ſteht der rückſichtsloſen Handlungsweiſe der Gottloſen entgegen. Dies erhellt aus dem entſpr.: alle ſeine Rechte waren vor mir, im f. V. vgl. auch Pſ. 17, 4. Das מאלהי eig. von meinem Gott, indem ich mich von ihm, dem Hüter meines Lebens, in frevelhaftem Undanke abwendete. Denn die Bosheit, bemerkt Luther, iſt ein Weggehen und Abweichen von Gott. Calvin: „Das Verb., deſſen er ſich bedient, bezeichnet nicht einen einzelnen Fehltritt, ſondern den Abfall, welcher den Menſchen von Gott ganz entfremdet. Wenn aber auch David nach der Schwäche des Fleiſches manchmal gefehlt hatte, ſo wich er doch nie von der Frömmigkeit des Lebens, oder verließ den ihm gebotenen Kriegsdienſt.“

V. 23. Sondern alle ſeine Rechte waren vor mir und ſeine Gebote laſſ' ich nicht weichen von mir. Das כי entſpricht unſerm ſondern. Die Setzung des einen Gegenſatzes begründet die Negirung des anderen. Wer alle Gebote Gottes vor Augen hat = die Wege Gottes beobachtet, der kann nicht böſe ſeyn von ſeinem Gott. **)

*) Für כצדקי in 2. Sam. כְּצִדְקָתִי. Daß der Unterſchied nicht zufällig, erhellt aus V. 25, wo dieſelbe Differenz wiederkehrt. Er betrifft aber nicht das Weſentliche des Gedankens: צדק iſt das Gerechtſeyn und צדקה die Gerechtigkeit.

**) In 2. Sam. לֹא אָסוּר מִמֶּנָּה, ich weiche nicht davon. Ben.: rotundior et facilior constructio in Ps. Die Lesart in 2. Sam. ſchließt ſich enger an das Deut. an, vgl. 5, 29. 17, 11.

V. 24. Und ich war unsträflich gegen ihn, und hütete mich vor meiner Schuld. Zu dem ersten Gl. ist zu vgl. Gen. 17, 1. Deut. 18, 13, und das göttliche Zeugniß für David in 1. Kön. 14, 8: „mein Knecht David, welcher bewahrte meine Gebote und mir nachwandelte von ganzem Herzen, zu thun nur das Rechte in meinen Augen," und 15, 5: „David that das Rechte in den Augen des Herrn und wich nicht von allem, das er ihm gebot, alle Tage seines Lebens, außer in der Sache Urias des Hethiters." Durch das: וַיְ, eig. bei ihm, soll nach Mehreren David sich den Heuchlern entgegenstellen, denen es gelingt, sich bei Menschen das Ansehen der Unsträflichkeit zu geben. Allein daß das bei ihm vielmehr s. v. ist als gegen ihn, vgl. 1. Kön. 11, 4: „sein Herz war nicht aufrichtig bei dem Herrn seinem Gott, wie das Herz Davids seines Vaters," zeigt 1. das entspr. עִם in 2. Sam. und 2. die Vergl. von V. 26. 27, welche Gründe auch die Erkl. von Ven.: mich zu ihm haltend, bei ihm bleibend, zurückweisen. Durch das: vor meiner Schuld, s. v. a. vor der Schuld, in die ich so leicht verfallen kann, die mir so nahe liegt, zeigt David an, daß er nicht ein unbefleckter Heiliger, sondern ein Sünder ist, der durch Wachsamkeit und Kampf verhüten muß, daß das ihm einwohnende Verderben nicht wieder zur Herrschaft gelangt, und ihn in Schuld verflicht. Wer in Schuld geboren ist, Ps. 51, 7, muß die Schuld sein ganzes Leben hindurch sein nennen, vor ihr stets auf seiner Hut seyn. Zu vgl. ist Ps. 17, 4, wo David das sündige Thun als das Thun des Menschen bezeichnet. Mit De Wette u. A. anzunehmen, daß vor meiner Schuld s. v. sey als, daß die Schuld nicht mein würde, daß ich keine Schuld auf mich lüde, hat man keinen Grund, da die zunächst liegende Erklärung einen so schönen, anderweitigen Aussprüchen Davids so nahe verwandten Sinn gibt. Sehr erläuternd für das: vor meiner Schuld, ist die Erzählung in 1. Sam. 24: Daß

David Saul den Rockzipfel abschneidet, ist als der erste Schritt auf der Bahn des Mordes zu betrachten. Dieß erhellt aus dem Zusammenhange mit den zur Tödtung Sauls auffordernden Reden der Freunde, mit denen diese That in unmittelbare Verbindung gesetzt wird, und aus V. 6, der nur von dieser Ansicht aus erklärlich ist: „Und es geschah danach, da strafte David sein Gewissen, weil er den Rockzipfel Sauls abgeschnitten." Wir sehen hier, wie nahe ihm die Schuld lag, zugleich aber auch, wie er sich vor seiner Schuld hütete. Bei dem ersten Schritt auf der Bahn der Sünde prallt er zurück, und weist die aus seinem Herzen aufsteigenden bösen Gedanken mit Abscheu weg. — Gewiß hat der S. hier, wie auch schon in den vor. VV. sein Betragen gegen Saul vorzugsweise vor Augen, zu dem er in 1. Sam. 26, 23. 24 spricht: „Und der Herr vergilt dem Manne seine Gerechtigkeit und seine Treue, wie dich der Herr heute gegeben in meine Hand, und ich nicht Hand anlegen wollte an den Gesalbten des Herrn. Und siehe, wie deine Seele heute theuer war in meinen Augen, also wird meine Seele theuer seyn in den Augen des Herrn, und er wird mich erretten aus aller Noth." Was er dort auf Grund seiner Gerechtigkeit zuversichtlich hofft, das bezeichnet er hier als ihm auf Grund seiner Gerechtigkeit gewährt. *)

V. 25. So vergalt mir der Herr nach meiner Gerechtigkeit, nach der Reinheit meiner Hände vor seinen Augen. Der S. kehrt nach gegebener Ausführung und Begründung zu dem im Eingange aufgestellten Satze zurück, um daran die folgende allgemeine Ausführung zu knüpfen. **)

---

*) In 2. Sam. steht לִי für עִמִּי, eine, wie die verfehlten Erklärungen des עִמִּי zeigen, dankenswerthe Verdeutlichung. Dann stehen dort die Formen וָאֶשְׁתְּמֹרָה und וָאֶהְיֶה. Die Form mit He kommt bei den Fut. mit V. conv. in den Dav. Psalmen öfter vor, vergl. 3, 6. 7, 5. Ew. S. 292.

**) In 2. Sam. steht hier wie in V. 21 כְּצִדְקָתִי. Das צִדְקָה finden wir in 1. Sam. 26, 23 ebenfalls in Davids Munde. St. des: nach der

V. 26. Gegen den Frommen bist du fromm, gegen den Unsträflichen bist du unsträflich. V. 27. Gegen den Reinen bist du rein, und gegen den Verkehrten bist du verkehrt. Der Übergang hier vom Besonderen zum Allgemeinen, s. v. a.: denn so verfährst du immer, zeigt, weshalb David das Besondere so hervorgehoben, daß er dabei einen didaktischen Zweck vor Augen hatte, nicht aus eitler Selbstgefälligkeit, sondern vielmehr selbstverläugnend von sich redet, nicht seine Ehre, sondern Gottes Ehre und des Nächsten Erbauung vor Augen hat. Der Ausdruck hat etwas Auffallendes, was sich aber verliert, sobald beachtet wird, daß der S. hier, um den Gedanken, daß Gottes Stellung zu dem Menschen sich genau nach der Stellung des Menschen gegen ihn richte, möglichst scharf auszusprechen, das Verhalten Gottes zu dem Bösen so bezeichnet, wie es abgesehen von dem abnormen Verhältniß sich darstellen würde, in das derselbe sich zu Gott gestellt hat. Was an sich betrachtet lieblos, unrein, verkehrt seyn würde, das erscheint, als Repressalie gegen den Liebloſen, Unreinen, Verkehrten ausgeübt, als allein Gottes würdig, als der nothwendige Ausfluß seiner Heiligkeit, das an sich betrachtet Verkehrte als das allein Rechte. Dem Sünder aber, dem es an Erkenntniß der Sünde und ihrer Verdammlichkeit fehlt, erscheint das durch die Sünde bedingte Verfahren Gottes, was nur in ihr seine Rechtfertigung findet, wirklich als lieblos, unrein, verkehrt. Er bildet sich ein, Gott sey ein grausamer, neidischer und tückischer Tyrann und Despot. Gegen solchen Wahn ist das ganze 32ste Cap. des Deuteron. gerichtet. Eine ähnliche Redeweise herrscht in Levit.

Reinheit meiner Hände, in 2. Sam.: nach meiner Reinheit, בְּבֹרִי Dieß würde auch dort nicht gesetzt seyn, wenn nicht das gewöhnlichere כְּבֹר יָדַי in V. 21 vorangegangen. Gerechtfertigt wird es durch das נָבָר in V. 27, zu dem es den Übergang bildet.

26, 23. 24: „wenn ihr verkehrt wandeln werdet gegen mich, so werde ich auch gegen euch verkehrt wandeln.“ Das גֶּבֶר ist die seltnere dichterische Form für גָּבֶר. Das Hithpael aller vier Verba scheint von David ausdrücklich zu dem Zwecke zuerst gebildet zu seyn, das göttliche jus talionis recht zu veranschaulichen. Das Hithp. von בוז findet sich außerdem nur einmal, in Dan. 12, 10, von den drei anderen Verb. kommt es gar nicht weiter vor. *)

V. 28. Denn du hilfst dem elenden Volke, und die hohen Augen niedrigest du. Die durch denn angekündigte Begründung besteht nur in der weiteren Ausführung. Das עני, was immer und ohne Ausnahme, und so auch hier, elend heißt, nicht demüthig, sanftmüthig, erhält seine nähere Bestimmung aus dem Vorherg. **) und dem Gegensatze, hat sie aber auch schon in sich, da nur die Gerechten in vollem Sinne Leidende sind, vergl. die Ausführung in der Einl. zu Ps. 6.

*) Statt גֶּבֶר in 2. Sam. גִּבּוֹר, was eben so wenig verwerflich, als ursprünglich ist. Das גִּבּוֹר heißt nur Held, und die übrigen Bedd. sind nur aus dieser abzuleiten, nach dem Muster von Jes. 5, 22: „wehe den Helden im Weintrinken.“ Das: ein Held, unsträflich, bezeichnet entweder einen solchen, der in der Unsträflichkeit excellirt, oder besser, es weist darauf hin, daß zur Unsträflichkeit überhaupt Heldenkraft gehört, s. v. a. mit dem unsträflichen Manne, der einem Helden gleich zu achten, der ein Held auf geistlichem Gebiete, vgl. das: vor meiner Schuld, in V. 24. Ferner finden sich in 2. Sam. die beiden Formen תִּתְגַּבַּר und תִּתְפַּל. Diese Formen, von denen sich namentlich die letztere schwer grammatisch rechtfertigen läßt, vgl. über die erstere Ew. §. 23 d., sind des Wohl- und Gleichklanges wegen gebildet, das תתגבר mit Bez. auf das גֶּבֶר, das תתפל wegen des Gleichklanges mit תִּתַּבָּר. Berücksichtigt man, daß das Hithp. bei diesen Verb. sonst nicht vorkommt, die Bildung selbst schon im Interesse des Contextes unternommen worden, ferner daß jede Ungewißheit durch den daneben bestehenden Grundtext gehoben wurde, so wird man geneigt seyn, diese Lesarten gegen die Anklage in Schutz zu nehmen, welche einige neuere Grammatiker gegen sie erhoben.

**) Muis: quem antea sanctum, innocentem, mundum dixerat, nunc afflictum nominat, significare volens, hanc fere esse piorum conditionem in hac vita, ut innumeris affligantur malis.

Das עַם, Volk, bezeichnet die עֲנִיִּים als eine Gemeinschaft, als eine geschlossene Klasse von Menschen, welche einer andern ebenso geschlossenen entgegensteht. Ähnlich das Volk auch in unserer geistlichen Poesie, z. B. o weh dem Volk, das dich verachtet. Das Niedrigen der hohen Augen bezeichnet die Demüthigung der Stolzen, die sich in ihrem Hochmuthe über Alles erheben, über Alles hinwegsetzen, die göttlichen Gesetze verachtend ihren Nächsten mit Füßen treten. Die allgemeine Sentenz unsers V. wird am besten exemplificirt durch das Verhältniß David und Sauls, welches eben das Besondere ist, auf dessen Grunde sich das Allgemeine hier erhebt. *)

Es folgt nun in V. 29—46 die zweite große Schilderung der göttlichen Gnade und Hülfe. Diese wird durch denn an das Vorherg. angeknüpft. David hatte seine Errettung aus der Hand Sauls als Folge seiner Gerechtigkeit bezeichnet, und war dann von dem Besonderen zum Allgemeinen aufgestiegen, hatte den Satz aufgestellt, daß die Gerechtigkeit stets

*) In 2. Sam. steht zuerst für denn, und du errettest. Da das כִּי nur ein explic. ist, so konnte ihm zur Vermeidung der Häufung des כִּי, das zu Anfang von V. 29 und V. 30 wiederkehrt, das bloß anknüpfende וְ substituirt werden, was für die Erkl. des כִּי gute Dienste leistet. Statt des bloßen עַם steht in 2. Sam. אֶת־עַם. Das אֶת macht darauf aufmerksam, daß das Wort ohne Art. doch den Sinn eines bestimmten hat, vgl. Ew. §. 524, der Art. nur dichterisch weggelassen ist. Das zweite Gl. lautet in 2. Sam. וְעֵינֶיךָ עַל־רָמִים תַּשְׁפִּיל: und deine Augen sind wider die Hohen, daß du sie niedrigst, vgl. bes. Jes. 2, 12: „denn ein Tag ist dem Herrn Zebaoth über alles Hohe, רָם, daß es niedrig wird, וְשָׁפָל.“ auch ebendas. V. 17. Auch hier wieder in 2. Sam. das Ausgesuchtere. Lengerke und Hitzig erkl.: deine Augen senkest du wider Stolze. Dagegen spricht aber, daß die Abweichungen in 2. Sam. überall nur Variationen sind, und der Grundsinn derselbe, ein Umstand, der die zufällige Entstehung der Verschiedenheiten entschieden zurückweist, dann, daß die Redensart: die Augen niedrig machen, als Bezeichnung der Ungnade nie vorkommt. Ps. 113, 6, worauf Leng. sich beruft, gehört gar nicht dahin, ebenso auch nicht die St. Jer. 3, 12. Hi. 22, 24, welche Hitzig geltend macht.

stets Grundlage des Heiles sey. Hier steigt er vom Allgemeinen wieder zum Besonderen herab, bestätigt den allgemeinen Satz aus seiner Erfahrung, und zeigt wie seine Wahrheit sich in den göttlichen Hülfen kundgegeben habe und auch ferner kundgeben werde, die er in allen seinen Nöthen theils schon erhalten, theils kraft der göttlichen Verheißung noch erhalten werde. — In Bezug auf die göttlichen Gnaden, welche David in diesem Abschnitte preist, findet sich eine doppelte Ansicht. Nach der einen soll die ganze Schilderung sich nur auf die Vergangenheit beziehen, nach der andern dagegen soll hier Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich ins Auge gefaßt werden: David soll die Gnaden preisen, die er außer der in dem früheren Abschnitte besprochenen Errettung aus der Hand Sauls theils schon erhalten, theils nach der göttlichen Verheißung noch zu erwarten hatte, nicht nur persönlich, sondern auch in seinen Nachkommen. Die letztere Ansicht ist die allein richtige. Für sie spricht 1. der fast durchgängige Gebrauch des Fut. in dieser Schilderung, nach dieser Auffassung die fortgesetzte Handlung bezeichnend, welcher sich nach der andern Ansicht nicht erklären läßt. 2. Das אֶרְדְּפָה, ich will verfolgen, in 2. Sam. V. 38, was man von der Voraussetzung aus, daß die ganze Schilderung sich nur auf die Vergangenheit beziehe, ohne weiteres für irrig erklären muß. 3. Die schon allein zum Beweise hinreichende ausdrückliche Erklärung Davids zum Schlusse des Ganzen in V. 51, wonach der Gegenstand seines Preises die Gnaden sind, welche Gott David und seinem Geschlechte erzeigt bis in Ewigkeit. Die Zukunft mit der Vergangenheit zu vereinigen, hatte David um so mehr Grund, da er in Bezug auf sie ein festes Wort der Verheißung besaß, wodurch ihm das zukünftige Heil eben so gewiß wurde, als das vergangene. Faßt man diese Verheißung ins Auge und den tiefen Eindruck, den sie auf Davids Gemüth gemacht hatte, so wird man es von vornherein unmöglich finden, daß er sich in diesem allgemeinen Dank-

liche einzig und allein auf die Vergangenheit beschränkt habe. Die frohe Zuversicht auf die Erfüllung der Heilsverheißungen des Herrn für sein Haus spricht David auch in seinen letzten Worten in 2. Sam. C. 23, 5 noch aus. Nathan, in der Anrede an David in 2. Sam. 7, verbindet beides, das vergangene Heil und das zukünftige, das Heil der Person und das des Stammes, vgl. V. 9: „und ich war mit dir auf allen deinen Wegen, und rottete aus alle deine Feinde vor dir, und machte dir einen großen Namen," V. 12: „wenn deine Tage erfüllt sind, und du entschläfst zu deinen Vätern, so berufe ich deinen Samen nach dir und befestige sein Reich." Wie tiefe Wurzel die Verkündung des zukünftigen Heiles in dem Gemüthe Davids schlug, zeigen V. 18. 19: „wer bin ich und was ist mein Haus, daß du mich geführet bis hieher? Und auch das war noch zu gering in deinen Augen, o Herr, Jehovah, und du redest auch von dem Hause deines Knechtes (vgl. hier V. 1) in die Ferne," V. 25: „Und jetzt Jehovah, Gott, das Wort, das du geredet über deinen Knecht und über mein Haus, erfülle bis in Ewigkeit, und thue wie du geredet," V. 28. 29: „Und jetzt o Herr, Jehovah, du bist Gott, und deine Worte sind Wahrheit, und du redest zu deinem Knechte dieses Gute. Und jetzt wolle doch segnen das Haus deines Knechtes, daß es ewig sey vor dir, denn du o Herr, Jehovah, hast geredet, und durch deinen Segen wird gesegnet werden das Haus deines Knechtes in Ewigkeit." Aus der Feststellung der richtigen Ansicht in Bezug auf das Object der Schilderung folgt zugleich, daß sie ein messianisches Element in sich schließt. Geht sie auf David und sein Geschlecht bis in Ewigkeit, so kann sie nur in Christo ihre volle Wahrheit haben.

V. 29. Denn Du machst meine Leuchte hell, der Herr mein Gott macht meine Finsterniß licht. Das Leuchten der Leuchte ist Bild des Glückes, so wie das Erlöschen

Bild des Unglückes, vgl. Hi. 18, 5. 6: „das Licht des Böſen verlöſchet und nicht leuchtet die Flamme ſeines Feuers. Dunkel wird das Licht in ſeinem Zelte, und ſeine Leuchte verlöſchet über ihm," 21, 17. Der Herr hatte Davids Finſterniß erleuchtet, ihn aus dem Zuſtand der Geringheit, der Verachtung und des Elendes, in dem er ſich von Hauſ aus und beſonders in der Sauliſchen Zeit befand, zu hohen Ehren und großem Glücke erhoben, und der Herr wird auch fernerhin Davids Finſterniß erleuchten, ihm und ſeinem Stamme in allem Dunkel der Noth das Licht ſeines Heiles ſcheinen laſſen. *)

V. 30. Denn in dir ſtürz' ich auf Schaaren und in meinem Gott erſpring' ich Mauern. Luther: „Im Vertrauen auf dich erſchrecke ich vor Keines Anfall, ſtreite wider alle Arten der Feinde, überſteige die Mauer und was mir ſonſt entgegengeſetzt iſt; d. i. der ich in mir ſchwach bin, werde in dir unüberwindlich ſeyn, und wie ſich Paulus rühmt, Phil. 4, 13: ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht, und 2. Cor. 2, 14: Gott ſey gedankt, der uns allezeit Sieg gibt in Chriſto." Das ב behauptet beide Male ſeine gewöhnliche Bed. in. David war nicht in ſich, ſondern in Gott, aus deſſen Fülle er Kraft und Heil ſchöpfte. Das רוּץ, laufen, wird als Verb. der Bewegung mit dem Acc. conſtr.

V. 31. Dem Gotte, deſſen Weg unſträflich, das Wort des Herrn iſt geläutert, ein Schild iſt er Allen,

---

*) In 2. Sam. lautet der V.: „denn du biſt meine Leuchte, o Herr, und der Herr macht meine Finſterniß licht." Die von Hitzig u. A. bezweifelte Zuläſſigkeit des אַתָּה נֵרִי erhellt noch beſtimmter als aus Pſ. 27, 1: „der Herr iſt mein Licht," und Hi. 29, 3, aus 2. Sam. 21, 17, wo David die Leuchte Iſraels genannt wird. Seine Leute ſprechen zu ihm: „nicht ſollſt du ausziehen ferner zum Kriege, und nicht auslöſchen die Leuchte Iſraels." Vielleicht haben dieſe Worte die Variation in 2. Sam. hervorgerufen. David bringt Gott die Ehre, die man ihm geboten. Iſt er Iſraels Leuchte, ſo iſt er es nur dadurch, daß Gott ſeine Leuchte.

die vertrauen auf ihn. Das וּמִבַּלְעֲדֵי ist als Appos. zu dem אֱלֹהֵי des vor. V. zu fassen. Der S. bezeichnet näher, was sein Gott für ein Gott sey. Bei der Auff. als Nomin. absol. bleibt der Art. unerklärt. In dem zweiten Gl. wird dann die Anknüpfung an den vor. V. äußerlich aufgegeben. Mit diesem steht aber der ganze unsrige in dem engsten sachlichen Zusammenhang. Was hier von Gott gesagt wird, erklärt und begründet das: in dir, und das: in meinem Gott; dem Gotte u. s. w. s. u. denn er ist ein Gott, u. s. w., anders wie die Götzen, welche die Ihrigen mit Wind und Asche speisen; vgl. 2. Sam. 7, 22: „denn nicht ist einer wie du, und nicht ist ein Gott außer dir." Unter dem Worte des Herrn sind hier speciell seine Verheißungen zu verstehen. Zu dem geläutert vgl. Ps. 12, 7.

V. 32. Denn wer ist Gott als nur der Herr, und wer Fels außer unserm Gott. Das denn bezieht sich auf den Inhalt des ganzen vor. V.: Jehovahs, unseres Gottes Weg ist unsträflich, er hält, was er versprochen, schützt die Seinen, denn er ist der allein wahre Gott, der einige Grund des Heiles. Darauf, daß Jehovah Gott schlechthin und allein, gründet David auch in 2. Sam. 7 seine Zuversicht. In Bezug auf das צוּר vgl. z. V. 3.

V. 33. Dem Gotte, der mit Kraft mich gürtet, und meinen Weg unsträflich macht. Es wird hier eingelenkt in den in V. 31 und 32 verlassenen Weg, jedoch mit enger Anknüpfung an das unmittelbar Vorherg. Das וּמִבַּלְעֲדֵי näml. ist Appos. zu אֱלֹהֵינוּ, außer unserm Gotte, dem Gotte u. s. w. Daß der Herr allein Gott und Fels sey, bestätigt David daraus, daß er sich in seinen Führungen als solchen kundgegeben. Mit Kraft gürten ist einfach s. v. a. mit Kraft versehen. Die Verba des Bekleidens werden häufig in der Bed. des Zutheilens gebraucht. Da das תָּמִים immer nur im sittlichen Sinne steht, so darf man unter dem Wege des Sängers

nicht den verſtehen, den er geht, ſondern nur den, den er geführt wird, ſeine Führung. Dafür ſpricht auch V. 31, wo das תמים ebenfalls im ſittlichen Sinne ſteht und ſich auf Gott bezieht, und die Grundſtelle Deut. 32, 4: „der Fels, vollkommen iſt ſein Thun.“ *)

V. 34. Der meine Füße den Hindinnen gleich macht, und auf meine Höhen mich ſtellt. Das משוה ſchließt ſich ebenſo wie das מלמד im folg. V. an das האל an: unſer Gott, welcher mich rüſtet, welcher gleichmacht, welcher lehrt. Wie die Hindinnen, nämlich ihren Füßen nach ſind. Daß hier die Hindinnen, nicht die Hirſche genannt werden, muß einen wirklichen oder vermeintlichen natürlichen Grund haben. Sie mußten als die ſchnelleren gelten. Denn daß das Wort beide Geſchlechter bezeichne, iſt unrichtig. Auch auf den Ägyptiſchen Gemälden iſt die Hindin das Symbol der Schnelligkeit. Mehrere, wie De Wette, meinen, es ſey hier von der Schnelligkeit im Fliehen die Rede. Dieß iſt aber gegen den Zuſammenhang — das: welcher gleich macht u. ſ. w. ſteht in der Mitte zwiſchen der Ausrüſtung mit Kraft und der Unterweiſung zum Kriege —, gegen den Parallelismus und gegen die Paralleliſt. 2. Sam. 2, 18: „Und Aſahel war leichtfüßig wie eine der Gazellen, welche auf dem Felde, und er verfolgte Abner“ u. ſ. w., und 1. Chron.

---

*) In 2. Sam. lautet das erſte Gl. וְהָאֵל מָעֻזִּי חָיִל, dem Gotte, der meine ſtarke Feſtung iſt. Vor dem חיל iſt ein Komma zu denken, genau analog das מחסי עז in Pſ. 71, 7. Ein durch ein Suff. unterbrochener stat. constr. iſt nicht mit Leng. anzunehmen. Das מעז kommt ebenſo vor in Pſ. 27, 1: „der Herr iſt die Feſtung meines Lebens,“ Pſ. 31, 5. Hitzig wirft dieſer Lesart ihre „nichtsſagende Allgemeinheit“ vor, ſie iſt aber nicht allgemeiner als die andere, und als Variation gewiß vortrefflich. Das zweite Gl. lautet וַיִּתֵּר תְּמִים דַּרְכּוֹ: „und den Unſträflichen führt er ſeinen Weg,“ iſt ſein Leiter und Führer auf demſ. Das נתר = תור, welches in Prov. 12, 26 in der Bed. führen vork. vgl. Umbreit z. d. St. Das Suff. in דרכו iſt wegen des folgenden רגליו auf den Unſträflichen zu beziehen. Das Kri דַּרְכִּי beruht auf Mißverſtand.

12, 8, wo an denen, die aus dem Stamme Gad zu David kamen, gerühmt wird, ihr Blick sey gleich gewesen dem der Löwen, die Schnelligkeit ihrer Füße der der Gazellen auf den Bergen. Hier liegt etwas Bildliches in dem, was von der Schnelligkeit gesagt wird, was besonders hervortritt, wenn man das letzte Glied mit hinzunimmt, auch die abgeleitete St. Hab. 3, 19 vergleicht. David deutet hin auf den schnellen und unaufhaltsamen Lauf seiner Eroberungen, gradeso wie schon in V. 30 bei: in meinem Gott erspring' ich Mauern, sich nicht etwa bloß auf persönliche Waffenthaten Davids bezieht, sondern auch auf das, was er durch sein Heer that. — In dem zweiten Gl. sind die Höhen die feindlichen, welche David in der Kraft des Herrn ersteigt. Sein nennt er diese Höhen im Glauben: weil er den Herrn zum Beistande hat, so betrachtet er sie alle zum voraus als sein Besitzthum, keine ist ihm unersteiglich. Daß man nicht mit De Wette u. A. unter den Höhen die Zufluchtsörter verstehen darf, zeigen außer Contexr und Parall. die Grundstellen Deut. 32, 13: „er ließ ihn einherfahren auf den Höhen der Erde," und Deut. 33, 29: „deine Feinde werden dir heucheln, und du wirst auf ihren Höhen einherschreiten," in denen nicht von sicherer Flucht, sondern von unaufhaltsamem Siege die Rede ist, und ebenso die auf u. V. beruhende St. Hab. 3, 19: „Der Herr ist meine Stärke, und er macht meine Füße gleich den Hindinnen, und auf meine Höhen führt er mich." *)

V. 35. Der meine Hände unterweiset im Streite, und einen ehernen Bogen spannen meine Arme. Daß auch dieser V. gewissermaßen einen bildlichen Charakter hat, daß das Einzelne weniger als solches in Betracht kommt, wie als Individualisirung und Veranschaulichung der Grundidee, der un-

*) Das רגליו seine Füße in 2. Sam. ist dadurch veranlaßt worden, daß von dem Unsträflichen in der dritten Person die Rede gewesen.

bezwinglichen, wider alle Anläufe der Feinde und zu ihrer Besiegung hinreichenden Stärke, welche der S. in Gott hat, zeigt schon die Mitbeziehung auf das Geschlecht. Die neutest. Parallelst. ist 2. Cor. 10, 3—5. Das „nicht nach dem Fleische" und „nicht fleischlich" dort, ist nicht etwa dem Apostel eigenthümlich, es gilt auch von David. Fleischlich ist der äußere Kampf gegen die Feinde des Reiches Gottes nicht an sich, sondern er wird es nur durch die Gesinnung, in der er geführt wird, so wie der geistige Kampf nicht an sich geistlich ist, sondern nur wenn er allein mit göttlichen Waffen, mit der Kraft, welche der Herr darreicht, geführt wird. Mit Recht findet Luther in unserm V. die Verheißung „daß den Predigern, die von Gott selbst gelehrt sind, eine unermüdliche und unüberwindliche Kraft gegeben wird, alle Widersacher zu widerlegen." Sie ist nicht bloß insofern darin enthalten, als, was von dem einen Gläubigen, auch von allen übrigen gilt, sondern auch directer, insofern David hier nicht bloß von sich, sondern von seinem ganzen Stamme redet, der sich in Christo vollendet, so daß Alles, was er sagt, sich im höchsten und vollsten Sinne auf Christum und sein Reich und seine Diener bezieht. Die Form נחתה ist Pi. von נחת, herabsteigen, herabsteigen machen = zwingen, spannen, weil beim Spannen die Sehne herabgezogen wird. Das Fem. des Singul. erklärt sich daraus, daß die Arme hier als abstr. behandelt werden. Auch der Sing. des Masc. in 2. Sam. נְחָתָה hat keine Schwierigkeit, da das Verb. vorangeht. Des Erzes bediente man sich im Alterthum vielfach zur Verfertigung der Waffen. Die Waffen der Ägypter namentlich waren fast durchgängig aus Erz. Einen ehernen Bogen zu spannen ist ein Erweis der höchsten Kraft.

V. 36. Du gibst mir deines Heiles Schild, und deine Rechte unterstützet mich, und deine Demuth macht mich groß. Der Heilsschild ist der Schild, der in dem Heile besteht. Das ענוה heißt hier nicht, wie viele Ausl. an-

nehmen, ohne weiteres Güte. Abstammend von ענה, niedrig seyn — in dieser Bed., freilich von äußerer Niedrigkeit, kommt das Verb. vor in Ps. 116, 10. Jes. 25, 5 — bezeichnet es zuerst Demuth, dann die aus der Demuth entspringende Sanftmuth und Lindigkeit. Der Begriff der Demuth herrscht vor in Prov. 15, 33. 22, 12, der Begriff der Sanftmuth, die aber immer als auf der Demuth ruhend zu betrachten ist, in Zeph. 2, 3. Ps. 45, 5. Hier ist der Begriff der Demuth der vorwiegende. Dieß zeigt der Gegensatz gegen die Größe, und die Parallele 2. Sam. 7, 18: „wer bin ich, Jehovah, und was ist mein Haus, daß du mich gebracht bis hieher.“ Was der Herr von sich sagt: kommt her zu mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig, das gilt auch schon von Jehovah. Auch er hält sich herunter zu den Niedrigen, zu den Menschen überhaupt, und zu denen, die unter ihnen die Elendesten sind, vergl. Ps. 8, wo auf die Schilderung von Gottes unendlicher Erhabenheit folgt: „was ist der Sterbliche, daß du sein gedenkest, und des Menschen Sohn, daß du ihn besuchest,“ und Jes. 66, 1. 2, wo der Herr, dess Thron der Himmel und dess Fußschemel die Erde ist, herabblickt auf den Elenden und der zerschlagenen Geistes ist. Daß man aber der Äußerungen dieser Demuth und Herablassung Gottes theilhaftig werde, dazu gehört nicht bloß, daß man äußerlich, sondern auch, daß man innerlich niedrig sey, sich arm und elend fühle. Gegen einen Anderen würden sie eine Profanation seiner Würde seyn. Den Demüthigen aber macht seine Demuth groß. Daß diese Bedingung bei David vorhanden war, erhellt daraus, daß er, was Gott an ihm gethan, Alles aus seiner Demuth ableitet. Luther bemerkt: „Wer sind wir denn nun, daß wir uns entweder einbilden und vornehmen wollten, die Wahrheit zu beschützen und die Feinde zu überwinden, oder, wenn wir es dahin nicht bringen können, daß wir darüber wollen zornig werden? Es kommt auf göttliche Sanftmuth (Demuth) und

Gnade an, wenn wir erhalten und vermehret werden, nicht auf unſer Vornehmen und Einbildung: damit Gott der Ruhm allein ſtehen bleibe.“ In der Überſ. hat Luther gegen Sprachgebrauch und Zuſammenhang: wenn du mich demüthigſt, machſt du mich groß. *)

V. 37. Du machſt unter mir Raum zu gehen, und meine Knöchel wanken nicht. Du machſt weit meinen Schritt u. ſ. w. Enge Schritte macht man, wo viele Anſtöße und Hinderniſſe im Wege liegen. **)

V. 38. Ich verfolge meine Feinde und erreiche ſie, und kehre nicht zurück bis ich ſie aufgerieben. David's Reich war, iſt und wird in alle Ewigkeit ſeyn ein Siegesreich. Jede zeitliche Beſchränkung auch dieſes Ausſpruches iſt unzuläſſig, da David's Preis der göttlichen Gnade nicht enger ſeyn kann, als dieſe ihm theils ſchon verliehene, theils verheißene Gnade ſelbſt, die ihren Culminationspunkt in Chriſto fand. Daß unter dieſem die Form des Kampfes und Sieges vorwiegend, obgleich keineswegs ausſchließlich, eine andere iſt, macht keinen weſentlichen Unterſchied, genug, daß David auch in ihm ſiegt und ſtets ſiegen wird. Luther: „Und dieſes iſt geſchehen und geſchieht noch bei allen Siegen des Volkes Gottes, da im Anfange des Streites die Feinde ſchienen überlegen und unüberwindlich zu ſeyn: aber ſobald der Angriff einmal geſchehen, ſo wird es geſtärkt, die Feinde

---

*) In 2. Sam. fehlt das: und deine Rechte unterſtützet mich. In der Vorliebe für nachdrückliche Kürze bleibt ſich jener Text immer gleich. Für „deine Demuth“ ſteht der Infin. עֲנֹתְךָ, dein Niedrigſeyn: — Hitzig's Erkl. dein Erhören, gibt nach ſeiner eigenen Bem. „einen ſehr ungefälligen und unwahrſcheinlichen Sinn“ —, was das ausgeſuchtere iſt, wie in dem: o mein Herr Jeſu, dein Naheſeyn, dieß poetiſcher iſt als: deine Nähe.

**) Für תַּחְתָּי in 2. Sam. תַּחְתֵּנִי. Die Differenz kann nicht zufällig ſeyn, da ſie in V. 40 und 48 wiederkehrt. Auch hier iſt die Lesart in 2. Sam. die ausgeſuchtere, 1. wegen des bei תַּחַת ſeltenen Singularſuff., vergl. Ewald S. 504, und 2. wegen der Einſchiebung des נ, Ewald S. 506.

nehmen die Flucht und werden erlegt: darauf unterläßt die Kirche nicht, die gewonnene Schlacht und den erhaltenen Sieg selbst zu verfolgen, bis sie alle Feinde aufreibe." *)

V. 39. Ich zerschmettere sie und sie können nicht aufstehen, sie fallen unter meine Füße. **) V. 40. Und du gürtest mich mit Kraft zum Kriege, beugst meine Widersacher unter mich. Calvin bemerkt zu der ganzen Schilderung, es könne scheinen, als rede David zu militärisch, als gebe er seinen menschlichen Leidenschaften zu vielen Raum, und vergesse der Milde, welche in allen Gläubigen, damit sie dem himmlischen Vater gleichen, leuchten solle. Allein ganz anders stelle sich die Sache, wenn man David nicht als Privatmann betrachte — als solcher werde er vor Vergießung eines einzigen Blutstropfens zurückgeschaudert seyn —, sondern in Bezug auf seinen göttlichen Beruf und sein göttliches Amt. Als König sey es seine heilige Pflicht gewesen, die hartnäckigen und verstockten Feinde Gottes und seines Volkes mit unnachsichtlicher Strenge

---

*) Das אֶרְדְּפָה in 2. Sam., was nur heißen kann: ich will verfolgen, kann nur von der unrichtigen Voraussetzung aus verworfen werden, daß die ganze Schilderung sich auf die Vergangenheit beziehe, und ist dankenswerth als Fingerzeig für das Verständniß. Für „und ich erreiche sie" steht in 2. Sam.: und ich vertilge sie, וַאֲשַׁמִּידֵם. In u. Ps. findet ein Fortschreiten des Gedankens statt, in 2. Sam. dag. ist der Parall. einfach ein synonym. Daß auch in Ex. 15, 9. Ps. 7, 6 das Erreichen mit dem Verfolgen verbunden wird, kann höchstens dazu dienen, die Ursprünglichkeit des Erreichens zu erweisen, womit noch nicht im geringsten die Verwerflichkeit der andern Lesart dargethan ist.

**) In 2. Sam. findet sich zu Anfang וַאֲכַלֵּם, Mich. richtig: consumam inquam eos; statt: sie können nicht aufstehen, sie stehen nicht auf, לֹא יְקוּמוּן. Das „ich vertilge sie" weist darauf hin, daß unser V. als Ausführung des: bis sie vertilgt sind, zum Schlusse des vor., Hinweisung darauf, daß es mit dem Vertilgen durchaus ernst gemeint ist, zu betrachten. An eine zufällige Entstehung kann nicht gedacht werden, da mit dem Zusatze die Hinwegnahme Hand in Hand geht. Das: sie stehen nicht auf, erklärt sich aus der Vorliebe des Verf. für nachdrückliche Kürze.

und mit der Kraft, die ihm Gott gegeben, zu verfolgen und nur der Neumüthigen zu ſchonen, ebenſo wie Chriſtus, ſein großes Gegenbild, ſo wie er freundlich zur Buße Alle einlade, ſo auch die, welche hartnäckig bis auf's Äußerſte widerſtreben, mit eiſernem Scepter zermalme. Er zeigt dann, wie Jeder, auch derjenige, der nicht grade berufen iſt, für das Reich Gottes gegen äußere Feinde deſſ. zu kämpfen, dieſe Schilderung zu ſeiner Erbauung und zu ſeiner Stärkung im Glauben anzuwenden habe: „Da die Siege Davids uns gemeinſam ſind, ſo folgt, daß uns ein unbezwinglicher Schutz verheißen wird gegen alle Anläufe des Teufels, alle Liſten der Sünde, alle Verſuchungen des Fleiſches. Obgleich alſo Chriſtus das ruhige Reich nur durch Krieg gewinnt, ſo ſey es uns doch gewiß, daß Gottes Hand immer bereit ſeyn wird zu ſeiner Erhaltung. Wir ſollen aber zugleich hieraus lernen, mit welchen Waffen wir nach Gottes Willen ſtreiten ſollen, nur mit denen, welche er uns liefert.“ *)

V. 41. Du gibſt mir meine Feinde in die Flucht, und meine Haſſer vertilge ich. Das erſte Gl. muß man entw. erkl.: du haſt ſie mir alſo gegeben, daß ſie für mich nur Nacken ſind, mir den Rücken zukehren müſſen, oder: dem Nacken nach, ſo daß das עֹרֶף näher beſtimmt, in welcher Beziehung die Feinde David gegeben oder preisgegeben ſind. Für die erſtere Erkl. ſpricht die Grundſtelle Ex. 23, 27: „und ich gebe alle deine Feinde nach dir zu als Nacken.“ Der S. erkennt, daß die Verheißung an ihm in Erfüllung gegangen ſey, die der Herr dort den Seinen ertheilt. **)

---

*) In 2. Sam. וַתְּזַרְנִי, mit ausgeworfenem א, die ſeltenere und daher mehr poetiſche Form.

**) In 2. Sam. ſteht für נֹתְרֹת die ſeltene Form תֹּתָה. Das ו fehlt vor מְשַׂנְאַי, und ſteht ſtatt deſſen wie dem letzten Worte: meine Haſſer, die vertilge ich, dichteriſcher und nachdrücklicher, wie das einfache: meine Haſſer, ich vertilge ſie. Vergl. Jeſ. 6, 12. 9, 4. Dan. 8, 25.

V. 42. Sie ſchreien, aber da iſt kein Helfer, zum Herrn, aber er erhört ſie nicht. Das על erklärt ſich daraus, daß Jehovah gleichſam das Subſtrat des Schreiens iſt, derjenige, auf dem das Schreien ruht, vergl. 1. Sam. 1, 10: ſie betete על יהוה. Das: zum Herrn, fügt zum Allgemeinen das Beſondere hinzu, was noch am erſten Ausſicht auf Hülfe gewährte, ſ. v. a. ſie ſchreien vergeblich, ſelbſt dann, wenn ihr Geſchrei nicht zu den Götzen, ſondern zu Jehovah gerichtet iſt, an den ſich auch Heiden in der äußerſten Noth wohl wandten, Jon. 1, 14, oder doch möglicherweiſe wenden konnten. Der Grund, daß auch Jehovah ſie nicht erhört, iſt, daß die einzelne Bitte nicht ihre Berechtigung in dem allgemeinen Verhältniſſe zu Gott hat, welche allein ſie erhörlich machen kann, daß ſie außerhalb des Bundes und der Verheißungen, daß ſie Gottes Feinde ſind, die zu ihm nicht im wahren Glauben, ſondern nur verſuchsweiſe beten können. Grade daſſelbe, was den Grund der Erhörlichkeit von Davids Bitte bildet, ſchließt dieſelbe bei ihnen aus.*)

V. 43. Ich zermalme ſie, wie Staub vor dem Winde, wie Straßenkoth ſchütt' ich ſie aus. Da der Staub vor dem Winde nicht zermalmt, ſondern weggeführt wird, die Feinde nicht weggeführt, ſondern zermalmt werden, ſo daß man auch mit der willkührlichen Einſchaltung: und führe ſie hinweg, oder zerſtreue ſie, nichts gewinnt, ſo kann das: wie Staub u. ſ. w. nur ſ. v. ſeyn als: ſo daß ſie dem Staube gleichen, ihre Zermalmung eben ſo leicht von Statten geht, wie der Staub von dem Winde weggeführt wird. D. Sinn: es iſt mir nur ein Spiel ſie zu zermalmen. Genau analog ſind die Vergleichungen in Hiob 38, 30: „dem Steine gleich verſchwindet das Waſſer,"

*) In 2. Sam. ſteht ſtatt וישועון, ſie ſchreien, וישעו, ſie ſchauen aus. Das ſeltnere und ausgeſuchtere שעה ſteht ganz ſo Jeſ. 17, 7: „an dieſem Tage wird ſchauen der Menſch auf ſeinen Schöpfer, und ſeine Augen werden ſehen auf den Gott Iſraels." Dem על wird das erklärende אל ſubſtituirt.

30, 14. Zeph. 1, 17. — Ähnliches gilt auch vom zweiten Gliede. Da der Straßenkoth nicht ausgeſchüttet wird, ſondern zertreten, ſo kann das: wie Straßenkoth, nur heißen, ſo daß ſie dem Straßenkoth gleichen, nämlich in Bezug auf die verächtliche Behandlung, die ſie erleiden. Dieſe iſt immer der Vergleichungspunkt, wo des Straßenkothes in ſolcher Verbindung gedacht wird, vergl. Jeſ. 10, 6. Sach. 10, 5. Bei dem: ich ſchütte ſie aus, liegt ein zweites Bild, das des unreinen Waſſers zu Grunde, ſ. v. a. ich beobachte ſo wenig Rückſichten gegen ſie, mache ſo wenig Umſtände mit ihnen, wie mit Straßenkoth, den man zertritt, unreinem Waſſer, das man ausſchüttet. Auch dieſe Worte preiſen die Gnade des Herrn, der den S. alſo kräftigt, die Feinde ſo tief erniedrigt, daß er ſo völlig rückſichtslos mit ihnen verfahren kann. *)

V. 44. Du errettеſt mich aus Volkes Anfeindungen, du ſetzeſt mich zum Haupte der Heiden, Volk, das ich nicht kenne, dienet mir. Durch das Volk wird hier im

---

*) In 2. Sam. iſt die Vergleichung in beiden Gl. anders gewändt. Dort haben wir eine ausgeführte, während hier, wo ſich faſt alle Ausleger nicht zurechtzufinden wußten, nur eine angedeutete. Für: Staub vor dem Winde, ſteht Staub der Erde, weil dieſer Objekt des Zermalmens. Vergl. das עפר ארץ in dieſer von Hitzig geläugneten Bed. Gen. 13, 16. 28, 14. Ex. 8, 12. 13. Jeſ. 40, 12. Am. 2, 7. Für: ich ſchütte ſie aus, ſteht אֲרִקֵּם, ich mache ſie dünn oder klein, weil der Straßenkoth nicht Objekt des Ausſchüttens, ſondern des Zertretens. (Gegen Hitzig: das רקק heißt in Hiph. nicht zermalmen, zerreiben, ſondern überhaupt: dünne, klein machen, auch iſt der Straßenkoth oder Straßenunrath nicht nothwendig als ein flüſſiger zu denken.) Da dieß ארקם für אריקם unmöglich zufällig ſeyn kann, ſo iſt dadurch die Abſichtlichkeit auch bei den übrigen Abweichungen außer Zweifel geſetzt, die nur in Subſtituirung einzelner dem Schalle oder der Schreibung nach verwandter Buchſtaben beſtehen. Wer die ganze ingeniöſe Veränderung, die in beiden Gl. nach demſelben Principe vorgenommen wird, aus Zufall ableiten wollte, wäre gewiß um ſein Urtheil nicht zu beneiden. — Dem ארקם wird noch ſteigernd das ſtärkere אֲרַקְּעֵם, ich zerſtampfe ſie, hinzugefügt, und zwar ohne Verbindung, wie dieß dem ganzen Charakter der Recenſion in 2. Sam. angemeſſen iſt.

erſten Gl. die große Menge der Feinde, im Gegenſatze gegen Einzelne, bezeichnet. Daß das erſte Gl. ſich auf die einheimiſchen Gegner Davids (Saul und Abſalom mit ihrem Anhange) bezieht, zeigt außer dem: meines Volkes, in 2. Sam., auch ſchon das רִיב, was mehr auf Zwiſtigkeiten, als auf Kriege hinführt, vergl. Pſ. 35, 1. 1 Sam. 25, 39. Auch iſt in Bezug auf die heidniſchen Feinde im zweiten Theile durchweg nicht von Errettung die Rede, ſondern von Beſiegung und Vernichtung. Dagegen wird bei den einheimiſchen die Errettung beſonders hervorgehoben, vergl. V. 17—20. Die Errettung aus den Anfeindungen des eigenen Volkes kommt in dieſem Zuſammenhange vorwiegend nur in Betracht als Vorſtufe und Grundlage der Herrſchaft über die Heiden. Dieß tritt in dem: du bewahreſt mich zum Haupte der Heiden, in 2. Sam. deutlich hervor. Dieß zeigt auch der ganze Zuſammenhang. Von den Heiden iſt vorher und nachher, und überhaupt im ganzen zweiten Theile die Rede. — Daß in dem ſteigernden: Volk (ſogar), das ich nicht kenne, dienet mir, das kennen emphatiſch zu nehmen, ſ. v. a. ſolche, mit denen ich in gar keiner näheren Berührung geſtanden, wie z. B. der König von Hamath, 2. Sam. 8, 10, zeigt der f. V. — Da David nach V. 51 nicht allein von den ihm perſönlich erwieſenen, ſondern auch von den ihm in ſeinen Nachkommen zu erweiſenden Wohlthaten redet, ſo haben mehrere Ausl., wie Calvin, mit Recht bemerkt, daß die vollkommne Erfüllung dieſes und der folg. V. erſt in Chriſto zu ſuchen ſey. Was hier im Allgemeinen von unbekannten Völkern geſagt wird, die ſich dem Scepter Davids unterwerfen werden, das wird in dem Meſſian. Pſ. 72 individualiſirt durch die Nennung des fernen und unbekannten Saba und Sabäa. *)

*) In 2. Sam. ſteht עַמִּי, meines Volkes, ſt. לִי, eine Abweichung erklärenden Charakters, die wohl dankenswerth ſeyn muß, da ſo manche Ausl., welche ihre Beihülfe verſchmähten, wie Lengerke und De Wette, das Pſ.

V. 45. Die durch das Hören des Ohres gehört wurden mir: die Söhne der Fremde heucheln mir. „Von hier an — bemerkt De Wette — scheinen die Fut. die Bed. des Präsens zu haben.“ Haben sie diese Bed. von hier an, so werden sie dies. auch wohl in dem ganzen Abschnitt haben müssen. Denn nichts berechtigt uns, hier auf einmal einen Wechsel der Bed. anzunehmen. Das erste Gl. wird gewöhnlich erkl.: auf das Hören hin, auf das bloße Gerücht, gehorchen sie mir. Allein diese Erkl. ist unzulässig: das שָׁמַע kann in Niph. nur heißen gehört werden — nicht hören gemacht werden — und dieß kann nicht für gehorchen stehen. In der Bed. gehört werden, kommt auch das Niph. überall vor. Noch verwerflicher ist eine andere Erkl.: auf das, was ihr Ohr hörte, auf's bloße Wort, gehorchen sie mir. Denn diese faßt nicht nur das שָׁמַע, sondern auch das לִשְׁמֹעַ אֹזֶן gegen den gewöhnlichen Sprachgebr. Das שֵׁמַע, Gehör = was man hört, das Gehörte, steht mit und ohne אֹזֶן gew. speciell von demjenigen, was man durch Hörensagen, durch das Gerücht vernimmt, vergl. z. B. Hiob 42, 5, wo das לִשְׁמֹעַ אֹזֶן in der Bed.: bloß durch das Gerücht, dem Sehen entgegengesetzt wird, die unsichere und schwankende Erkenntniß der klaren und bestimmten. Gegen beide Erkl. zeugt auch die Variation in 2. Sam. Man muß entweder übersetzen, wie wir oben gethan haben, oder auch, mit abgeschlossenem Sinne des ersten Gl.: sie, die Leute, die mir dienen, werden von mir nach dem Gehöre des Ohres gehört, ich vernehme bloß von ihnen durch das Gerücht. Der Parall. wird nach der letzteren Auff. nur

---

tige verfehlt haben. Für: du setzest mich, steht das ausgesuchtere: du bewahrest mich, תְּשַׁמְּרֵנִי — wieder ein Beispiel einer äußerlich sich eng an den Grundtext anschließenden Abweichung, die nicht aus Zufall erklärt werden kann, — welches den Zusammenhang des zweiten Gl. mit dem ersten mehr ins Licht treten läßt. Hitzig: aus diesen rettete ihn Jehovah, um ihn aufzubewahren zu einem künftigen Völkergebieter.

ſcheinbar verletzt. Denn das: nach dem Gehöre u. ſ. w. iſt nach dem Zuſammenhang ſ. v. a. es dienen mir diejenigen u. ſ. w. Die erſtere unter dieſen dem Weſen nach durchaus zuſammenſtimmenden Erkl. wird aber durch den Text in 2. Sam. begünſtigt. Das: ſie heucheln mir, iſt ſ. v. a. weit entfernte Völker, von denen ich früher nur durch Hörenſagen wußte, bezeugen mir aus Furcht in den demüthigſten Ausdrücken ihre Unterwürfigkeit, obgleich ſie mich im Herzen haſſen und gern mein Joch abſchütteln möchten. Einen ſolchen äußern und erzwungenen Gehorſam — grade dadurch, daß er dieſen Charakter trägt, tritt Gottes an David bewieſene Macht um ſo mehr ins Licht; wie groß muß dieſelbe ſeyn, wenn die Furcht die ſtärkſte Abneigung beſiegt — bezeichnet das כחשׁ in der Grundſtelle Deut. 33, 29: „und deine Feinde werden heucheln dir," auf welche David hier als an ihm herrlich erfüllt hinweiſt, vergl. auch Pſ. 66, 3. 81, 16. *)

V. 46. Die Söhne der Fremde verwelken, und beben aus ihren Schlöſſern. Für das ἅπ. λεγ. חרב — im Chald. חרגא, Schrecken, im Arab. حرج, beengt, beängſtigt ſeyn — ſteht Mich. 7, 17 in ganz gleichem Zuſammenhange רגז, zittern. **)

Ju

*) In 2. Sam.: „die Söhne der Fremde heucheln mir, die durch das Hören des Ohres gehört wurden mir." Durch die Umſtellung wird der Sinn deutlicher. Dadurch, daß das: die Söhne der Fremde, an die Spitze tritt, wird darauf hingewieſen, daß das: die durch u. ſ. w. nur Umſchreibung deſſ. Den Charakter der Erklärung hat auch das לִשְׁמוֹעַ, der Infin. ſtatt des weniger deutlichen Nom. Wie nothwendig dieſe Verdeutlichung in der Variation iſt, erhellt aus der Thatſache, daß diejenigen, die ſich des in ihr dargebotenen Schlüſſels nicht bedienten, faſt durchgängig den richtigen Sinn verfehlten. Unſer Text gibt ſich aber als der urſprüngliche und Haupttext dadurch zu erkennen, daß ſich das: die durch das Gerücht u. ſ. w. unmittelbar an das: Volk, das ich nicht kannte, anſchließt, das בני נכר dem Anfange des folg. V. näher gerückt iſt, in dem es wieder aufgenommen wird.

**) In 2. Sam. וַיַּחְגְּרוּ, ſie gürten ſich, nämlich zum Herausgehen. Hitzig erklärt nach dem Syriſchen: ſie hinken aus ihren Schlöſſern. Allein

In den nun beginnenden Schlußversen wird der Inhalt des Ganzen recapitulirt.

V. 47. Lebendig ist der Herr, und gepriesen sey mein Fels, und erhaben ist mein Heilsgott. Daß das dreifache Lob Gottes hier auf den Mos. Segen sich bezieht, bemerkten wir schon früher. Das: lebend Jehovah, kann man entw. erkl.: lebendig ist, oder: lebendig sey Jehovah. Die neueren Ausl. folgen meist der letzteren Erkl.: sie meinen die übliche Acclamation an die Könige werde hier auf Gott übergetragen. Allein da das: er lebe, die Möglichkeit des Sterbens voraussetzt und immer nur in Bezug auf Sterbliche gebraucht wird, so ist eine solche Übertragung kaum denkbar, die Formel für Könige ist eine andere, יחי המלך, 1. Sam. 10, 24. 2. Sam. 16, 16. 1. Kön. 1, 25. 2. Kön. 11, 12, und endlich, was schon allein hinreichend zur Entscheidung ist, das חי יהוה ist stehend als Schwurformel, und in diesem Gebr. heißt es immer: lebendig ist der Herr. Diese St. sind maßgebend für die Erkl. der unsrigen, der einzigen, wo das חי יהוה außer dem Schwure vorkommt. Der aus der Analogie der folgenden Doxologien entnommene Grund ist ohne alle Bedeutung. Auch das: lebendig ist der Herr, ist Doxologie, und also im Einklang mit dem Folg.; vergl. das: der allein Unsterblichkeit hat, in 1. Tim. 6, 16. Gott preisen heißt nichts anders, als ihm die herrlichen Vollkommenheiten zutheilen, die er besitzt, ihm hat man nur zu geben, was sein ist. Auch das ירום ist ja bloße Aussage, er ist erhaben, nicht er sey erhaben. Wäre es Wunsch, so würde das Fut. apoc. stehen. Lebendig wird der Herr genannt im Gegensatz gegen die todten Götzen, welche nichts vermögen, die Ihrigen ohne Schutz

es ist ganz unzulässig, das im Hebr. so häufige Wort hier in sonst ganz ungewöhnlicher Bed. zu nehmen. Das Gürten zur Abreise Ex. 12, 11 und bes. 2. Kön. 4, 29. Als Variation ist die Lesart sehr gut, das im Texte Stehende aber gewiß das Ursprüngliche.

lassen, dem Verderben preisgeben. Daß David lebendig, erhaben und gesegnet ist, zeigt, daß sein Gott lebendig, erhaben und zu segnen ist. Er ist der lebendige Beweis seiner Lebendigkeit, Erhabenheit und Preiswürdigkeit. *)

V. 48. Der Gott, der mir Rache gibt, und Völker zwingt unter mich. Dieser V. und der folg. weisen in kurzer Zusammenfassung des früher in V. 5—20 und V. 29—46 ausführlich Dargelegten hin auf den Grund des Preises Gottes im vor. V., die Thatsachen, welche verbürgen, daß er lebendig, erhaben und zu preisen ist. S. v. a. denn er gibt mir Rache u. s. w. Die Rache ist mit Recht David süß, weil nicht er sie für sich, sondern Gott sie durch ihn vollführt. Wo das Individuum der von Gott eingesetzte Träger des Rechtes ist, da versündigt es sich, wenn es nicht Rache sucht, nicht gegen die Verletzung des Rechtes reagirt, nicht dahin strebt, daß das Unrecht denen, die es verübt haben, auf ihren eignen Kopf kommt, und sich nicht freut, wenn dieß geschieht. **)

V. 49. Der mich errettet von meinen Feinden, auch von meinen Widersachern erhöhest du mich, von dem Manne der Gewaltthat errettest du mich. Da im zweiten Gliede weder im Verbum noch im Nomen eine Steigerung bestimmt indicirt ist, so kann das אף nicht steigernd, sondern, wie gewöhnlich in den Dav. Psalmen, nur anknüpfend und hinzufügend stehen, und das und in 2. Sam. bewährt sich als richtige Erklärung. Sucht man die Steigerung im Nomen, so setzt das קמי in Verlegenheit, sucht man sie im Verb., das: du

*) In 2. Sam. steht s. mein Heilsgott, der Felsengott meines Heiles, אֱלֹהֵי צוּר יִשְׁעִי, s. v. a. der felsengleiche Gott, der mir Heil schafft. Vgl. das: mein Felsengott, in V. 3. Das eingeschobene צוּר trägt, wie so manche Abweichungen in 2. Sam., den Charakter der Verstärkung.

**) In 2. Sam. steht statt וידבר, verdeutlichend וּמוֹרִיד, und niederwirft. Das הדביר in der Bed. treiben, nur noch Ps. 47, 4.

errettest mich, ich dritten Gl. Das: du erhöhest mich von meinen Widersf. ist constr. praegn.: exaltas me, hostibus meis ereptum. Der Mann der Gewaltthat ist zwar zunächst eine ideale Person wie der starke Feind, in V. 18, vgl. Ps. 140, 2. 5; doch zeigt die Beziehung auf die Überschrift, daß der S. dabei besonders Saul vor Augen hatte. *)

V. 50. Darum will ich dich preisen unter den Heiden, Herr, und deinem Namen lobsingen. Das: unter den Heiden, weist darauf hin, die David erwiesene Gnade sey zu groß, als daß ihr Preis auf den engen Umfang von Palästina beschränkt werden dürfe. Nur die Völker der ganzen Erde sind für ihn ein würdiges Auditorium. Paulus führt in Röm. 15, 9 unter den alttestamentlichen Belegen, daß das Heil auch für die Heiden bestimmt sey, auch unsre St. an, in Verbindung mit den ähnlichen Deut. 32, 43: „jubelt ihr Heiden, (jubele) sein Volk," s. v. a. mit seinem Volke, Ps. 117, 1. Diese St. sind ganz geeignet zu beweisen, was sie beweisen sollen. Sind die Heiden interessirt bei dem, was Jehovah unter Israel thut, gehören sie mit zu dem Auditorium, dem seine großen Thaten verkündigt werden sollen, so kann Gott nicht bloß der Juden, er muß auch der Heiden Gott seyn, und sich dereinst als solchen durch die Darbietung seines Heiles kund geben. Unsere St. und die ähnlichen enthalten einen bestimmten Gegensatz gegen den schlechten Partieularismus, welchen Paulus bekämpft. — Die Abweichungen in 2. Sam. sind unbedeutend.

V. 51. Der seinem Könige großes Heil beweiset, und wohlthut seinem Gesalbten, David und seinem Samen ewiglich. Das: groß machend u. s. w. s. v. a. denn

*) In 2. Sam. steht statt מִפְלְטֵי das gewähltere מוֹצִיאִי, zurückweisend auf V. 20. Ferner steht für אִישׁ חָמָס das verstärkende אִישׁ חֲמָסִים, was auch Ps. 140, 2. 5 vorkommt.

er macht groß. Der Plur. ישועות weist hin auf die reiche Fülle des Heiles. Exegese zu משיחו ist nicht das bloße לדויד, sondern das לדויד ולזרעו. Es findet eine unverkennbare Beziehung statt auf 2. Sam. 7, 12—16, wo verheißen wird, daß Gott dem Samen Davids Gnade erzeigen werde bis in Ewigkeit: das זרע, das חסד und das עד עולם findet sich dort wieder. Durch diese Beziehung und durch die Nothwendigkeit eines Fingerzeiges für die Erkl. von V. 29—46 werden die von Einigen nur auf Grund ihres mangelhaften Verständnisses jener Schilderung angegriffenen Worte: David und seinem Samen ewiglich, als ächt gerechtfertigt. David hat auch sonst seinen Namen in seine Lieder und Gebete verwebt, vergl. 2. Sam. 7, 20. 26. 23, 1. — Unserm Ps. ähnlich ist Ps. 89, wo ebenfalls die Gnaden des Herrn gegen den Davidischen Stamm, die vergangenen und die zukünftigen, besungen werden, vergl. auch Ps. 21. Diese Ps. unterscheiden sich von den im strengeren Sinne Messianischen Ps. 2. 45. 72. 110 nur dadurch, daß in den letzteren der Messias ausschließlich hervortritt, während er hier nur als Glied des Davidischen Stammes in Betracht kommt.

Psalm 19.

Gott hat sich in der Schöpfung geoffenbart, und seine Werke am Himmel bezeugen seine Herrlichkeit, unaufhörlich, kräftig, über die ganze Erde hin, besonders das herrlichste unter ihnen, die Sonne, welche rüstig ihre lange Bahn durchmißt und mit ihrer Wärme Alles erfüllt. V. 2—7. Das Gesetz, das dieser Weltengott gegeben, besitzt alle die Vorzüge, die von dem Ursprunge von einem solchen Urheber unabtrennbar sind: es gibt dem Menschen eine sichere und untrügliche Belehrung, wie er sein Leben einzurichten hat, und erfüllt, indem es seiner quälenden Un-

gewißheit in dieser Beziehung ein Ende macht, sein Herz mit Freude. V. 8—11. Mit innigem Danke erkennt d. S. die Erleuchtung, die ihm aus diesem Gesetze zu Theil geworden, das, so gewiß es der reine Ausdruck des Willens des Allmächtigen ist, so gewiß denen, die es halten, reichen Lohn verheißt. Aber daß er wirklich zu diesem Lohne gelange, dazu bedarf es eines Doppelten, der Gnade der Vergebung für die mannigfachen, auch bei dem Knechte Gottes aus dem Verderben der Natur hervorgehenden Schwachheitssünden, und der Gnade der Bewahrung vor schweren Verschuldungen, welche seinen Stand als Knecht Gottes aufheben würden, und darum bittet er den Herrn: dieß wolle und dieß wird er ihm als sein treuer Erlöser gewähren. V. 12—15.

Nach dieser Darlegung des Inhaltes ist die Schilderung der Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung nur Einleitung zu dem Preise der Herrlichkeit des Gesetzes, und dieser dient wiederum dem S. nur als Vorstufe, um zu seinem eigentlichen Zwecke, der Bitte um Vergebung und sittliche Bewahrung zu gelangen.

Das Verhältniß von V. 2—7 zu V. 8—11 wird von Einigen unter denen, welche erkennen, daß der erstere Abschnitt einleitende Bed. hat, so gefaßt: Gott hat sich zwar auch in der Schöpfung, aber weit herrlicher hat er sich in dem Gesetze kundgegeben. Allein sollte dieß Verhältniß bezeichnet werden, so müßte der Vorzug des Gesetzes vor der Naturoffenbarung weit nachdrücklicher hervorgehoben seyn, als dieß durch die Setzung des Jehovah im zweiten Theile statt des allgemeinen Gottesnamens im ersten geschieht. Hätte die Einleitung den Zweck, das Höhere durch die Vergleichung mit dem Niederen zu heben, in der Weise von Deut. 4, 19. 20, so müßte das letztere bestimmter als solches bezeichnet seyn. Der Zweck der Einleitung kann vielmehr nur der seyn, auf die Herrlichkeit des Gesetzgebers hinzuweisen, Jehovah, dem Gotte Israels, der seinen Willen durch das

Gesetz kund gethan, die Basis der Gottheit zu geben, und dadurch das Gemüth von vorn herein in die rechte Stellung zu dem Gesetze zu bringen. Der Gedanke, daß, der das Gesetz gegeben, derselbe ist, dessen Lob die Himmel verkünden, dessen Schöpfergröße durch die Sonne gepriesen wird, muß das Gemüth mit heiliger Ehrfurcht vor demf. und mit inniger Liebe zu ihm erfüllen. Der erste Theil dient also demselben Zwecke, dem anderseits die Zusammensetzung Jehovah Elohim, welche immer im Gegensatze gegen particularistische Vorstellungen von Jehovah, in der Absicht gebraucht wird, den Wahn zu beseitigen, daß Jehovah nur der Gott Israels sey, vergl. Beitr. Th. 2 S. 311 ff., demselben Zwecke, dem das Jehovah Elohim und Zebaoth namentlich in der Rede Davids selbst in 2. Sam. 7, 22. 25. 26. 27 dient, wo er beständig darauf zurückkommt, daß Jehovah, der ihm so herrliche Verheißung gegeben, kein Anderer als Gott an sich, der Herr Himmels und der Erden sey, um sich im Glauben an diese Verheißung zu stärken. Besonders erläuternd für das Verhältniß unserer beiden Theile zu einander ist dort V. 28: „und nun, o Herr Jehovah, du bist Gott, und deine Worte sind Wahrheit.“ Dort wie hier dient die Betrachtung, daß Jehovah Gott, der Überzeugung von der Wahrheit und dem unendlichen Werthe der göttlichen Worte zur Grundlage, wie auch wir noch, wenn wir den rechten Segen von der Lesung der heiligen Schrift haben wollen, uns lebendig vergegenwärtigen müssen, daß der in ihr redet, kein Anderer ist, als der Himmel und Erde geschaffen.

Völlig verkannt ist die Anlage des Psalmes von denen, welche denselben, wie noch zuletzt Hitzig und Maurer, in zwei lose verbundene Hälften zerfallen lassen, die erste enthaltend das Lob Gottes aus der Natur, die zweite aus dem Gesetze oder überhaupt der Offenbarung. Dagegen entscheidet schon das Eine, daß der practische Schluß des Ps. sich nur auf das Gesetz bezieht. Hätte der erste Theil selbstständige Bedeutung, so

müßte die Offenbarung Gottes in der Schöpfung nothwendig auch in ethische Beziehung zu dem Menschen gesetzt, darauf hingewiesen seyn, welche Gefühle sie in ihm hervorruft, welche Verpflichtungen sie ihm auferlegt. Was das einzige Ziel, der eigentliche Kern des Psalmes sey, das tritt noch in dem Schlußverse so bestimmt hervor, daß es unbegreiflich ist, wie es verkannt werden konnte.

Diese Verkennung der Anlage des Ps. hat dann die weiter gehende Hypothese (De Wette, Köster u. A.) hervorgerufen, daß derselbe aus zwei ursprünglich getrennten Liedern zusammengesetzt sey, wogegen Hitzig bemerkt, mit V. 7 sey kein guter Schluß gegeben — die Rede ginge auf ihrer höchsten Höhe zu Ende, der Schluß sey für die zweite Hälfte allein zu ausführlich und feierlich, und den einzigen irgend scheinbaren Grund für diese Hypothese kurz und gut mit den Worten beseitigt: „Der ruhigere Ton, die gleichmäßige Bewegung im zweiten Theile erklärt sich aus dem nicht in das Gebiet der Anschauung gehörigen weniger begeisternden Object.“ Was De Wette außerdem noch geltend macht, der Dichter, der mit jener erhebenden Naturanschauung beginne, könne schwerlich mit den Empfindungen eines zerknirschten Herzens schließen, zerfällt sogleich in nichts, da der Schluß eben so freudig ist als der Anfang — was kann freudiger seyn, als wenn man den Herrn seinen Fels und seinen Erlöser nennt! —, und da von einem „zerknirschten Herzen“ sich auch in der Mitte keine Spur findet, das Gemüth sich im Angesichte der menschlichen Schwachheit leicht und ohne Kampf zu der freudigen Hoffnung auf die göttliche vergebende und bewahrende Gnade erhebt.

Zu verwundern ist, daß auch Ewald nicht über die gangbare Zerstückelung hinauskommen konnte, da er sich doch genöthigt sieht anzuerkennen, daß die beiden Hälften nicht in sich abgeschlossen seyen, die erste nicht, weil ihre Selbstständigkeit vorausgesetzt,

das Lied ohne alle Lehre und Anwendung, ohne jeden Wink seyn würde, wie der Mensch Gott preisen, oder diesen Preis des Himmels aufnehmen müsse, und also als ein Torso erscheine, unbefriedigend und unbelebend; die zweite nicht, denn für ein Gebet beginne V. 8 zu frostig. Man kann noch mehr sagen: der Anfang wäre ein plumper, der S. würde mit der Thür ins Haus fallen. Er muß sich nun zu der abenteuerlichen Annahme entschließen, daß der Schluß der ersten Hälfte verloren gegangen sey, und daß nun ein späterer Dichter an das Fragment einen neuen, unpassenden Schluß angefügt habe.

Für die Integrität zeugt noch die durch das Ganze hindurchgehende Absichtlichkeit in dem Gebrauche der Gottesnamen. In dem ersten Theile, in dem von der allgemeinen Offenbarung Gottes in der Natur die Rede ist, steht der allgemeine Gottesname El; gleich mit dem Übergange zur Offenbarung beginnt der Name Jehovah, dessen Vorkommen grade sieben Mal schon zeigt, wie sehr der Verf. in Setzung der Gottesnamen von bestimmter Absicht geleitet wurde. Für die Integrität spricht ferner auch die starke Hervorhebung der Sonne im ersten Theile, und zwar unmittelbar an seiner Gränze. Ihr tritt im zweiten Theile das Gesetz als die geistige Sonne gegenüber, vgl. die Prädicate: lauter, rein, herzerquickend, augenerleuchtend, auch das וְנִזְהָר in V. 12. Endlich in Ps. 8 erscheint ebenso wie hier der Himmel als Verkünder des Lobes Gottes, und auch dort hat diese Schilderung keine selbstständige Bed., sondern sie dient nur als Vorstufe für den zweiten Theil.

Die Davidische Abfassung kann nach der Überschrift und der schon besprochenen Berührung mit Ps. 8 und 2. Sam. 7 keinem Zweifel unterworfen seyn. Eine Andeutung der Verhältnisse des S. hat man mit Unrecht in V. 14 finden wollen. Das „deinen Knecht" sollte sich Jeder aneignen, der in dem Ps. den Ausdruck seiner Empfindungen wiederfand. Der S. spricht aus der Seele

jedes Frommen, und wir haben ein eigentliches Gemeindelied vor uns.

V. 1. Dem Sangmeiſter ein feines Lied von David.

V. 2—7. — V. 2. Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und die Veſte verkündigt ſeiner Hände Werk. V. 3. Tag dem Tage ſtrömet Rede, und Nacht der Nacht zeigt an Erkenntniß. V. 4. Nicht iſt Rede und nicht ſind Worte, nicht gehört iſt ihre Stimme. V. 5. Über die ganze Erde geht aus ihre Schnur, und ihre Worte bis an des Erdkreiſes Ende, der Sonne hat er gemacht ein Zelt an ihnen. V. 6. Und ſie iſt gleich einem Bräutigam, der hervorgeht aus ſeiner Kammer, freut ſich wie ein Held zu laufen den Weg. V. 7. Von dem Ende des Himmels geht ſie aus, und läuft um bis zu ſeinen Enden, und nichts iſt verborgen vor ihrer Hitze. — Zu V. 2. Calvin: „Nichts iſt gewiß ſo dunkel und verächtlich in den geringſten Winkeln der Erde, worin nicht irgend ein Merkmal der göttlichen Kraft und Weisheit geſehen würde, aber weil den Himmeln ein deutlicheres Bild aufgedrückt iſt, ſo wählte David dieſe vorzugsweiſe aus, damit ihr Glanz uns zur Beſchauung der ganzen Welt leite. Denn wenn Jemand aus der Betrachtung des Himmels Gott erkannt hat, ſo wird er auch in dem geringſten Pflänzlein ſeine Weisheit und Kraft erkennen und bewundern lernen.“ Ganz beſonders im Orient iſt die Betrachtung des Himmels geeignet, einen tiefen Eindruck von der Schöpfergröße Gottes zu geben. Wenn Carſten Niebuhr, lange Jahre nach ſeiner Rückkehr aus dem Orient, in der Blindheit und Erſchöpfung ſeines hohen Alters im Bette lag, „ſo ſpiegelte ſich ihm in den Stunden der Stille der ſternenwimmelnde tiefe Nachthimmel Aſiens, in den er ſo oft geſchaut hatte, oder ſeine hohe Tageswölbung und Bläue ab, und dieß war ſein ſüßeſter Genuß.“

C. R. Leben von B. G. Niebuhr in d. kl. Schr. 1. Bd. S. 78. Der Himmel und die Veſte werden perſonificirt, und ihnen die Verkündung der Herrlichkeit des Schöpfers beigelegt, welche die fromme Betrachtung an ihnen ſchaut. Dieſe Einkleidung iſt gewählt mit Beziehung auf die wirkliche Offenbarung Gottes im Worte, von der V. 8—11. Anſtatt der „Herrlichkeit Gottes“ (Berleb. B.: „ihres Schöpfers, was für ein mächtiges und weiſes Weſen von unendlicher Majeſtät der ſeyn müſſe“) nennt Paulus in der auf der unſrigen ruhenden St. Röm. 1, 20 ſein „ewige Kraft und Göttlichkeit.“ Daß die Veſte mit dem Himmel identiſch iſt, zeigt Gen. 1, 8. Es iſt das Himmelsgewölbe, an dem Sonne, Mond und Sterne, Gen. 1, 14 ff., die leuchtenden Denkmale von Gottes Herrlichkeit, in Bezug auf die er den Namen Zebaoth, Gott der Heerſchaaren, führt. Das Wort, das in den Pſalmen nur noch einmal, Pſ. 150, 1, vorkommt, weiſt auf die Geſchichte der Schöpfung zurück. Das מגיד erklären Mehrere, wie De Wette, durch preiſen, rühmen, und das מעשה ידיו Mehrere durch: was er vermöge ſeiner Allmacht und Weisheit ſchaffen und wirken kann. Beides aber iſt unzuläſſig. Das מגיד kann nur heißen verkünden, wie dieß außer dem Sprachgebr. auch der Parall. mit ספר, erzählen, zeigt, und das מעשה ידיו nur: das Werk ſeiner Hände. Das Himmelsgewölbe, indem es durch ſein Daſeyn eine factiſche Verkündung desjenigen iſt, was Gott gemacht hat, zeugt zugleich, da das Thun von dem Seyn ausgeht, von dem, was er iſt, von ſeiner Herrlichkeit. Mit Recht bemerkt ſchon Venema, *) daß der Sache nach die beiden Glieder aus einander zu ergänzen ſeyen, ſ. v. a.

*) Voces opus manuum ejus, quod expansum annuntiare dicitur, ob oculos ponunt, qua ratione et quo modo coeli cum expanso dei gloriam enarrent, quatenus scil. opus dei sunt, opus summae potentiae et sapientiae, quod opificem deum clamat, et ejus perfectiones omnium oculis ingerit.

der Himmel macht kund das Werk der Hände Gottes und somit seine Herrlichkeit, oder: der Himmel, als das Werk der Hände Gottes, macht kund seine Herrlichkeit. So auch schon Paulus in Röm. 1, 20: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥτε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης. — In V. 3 ist der nackte Gedanke der, daß der Himmel mit seinen Gestirnen unaufhörlich von Gottes Herrlichkeit zeugt, indem am Tage stets die Sonne leuchtet, bei Nacht der Mond und die Sterne. Diesen Gedanken drückt der S. also aus, daß er jeden Tag und jede Nacht zu Unterherolden von Gottes Herrlichkeit macht, welche das, was sie vom Himmel und der Veste auf ihrem Gebiete vernommen, ihren Nachfolgern mittheilen. Die Rede des Tages kann nur der Wiederhall der Rede des Himmels seyn, und die Erkenntniß (von Gottes Herrlichkeit) welche die Nacht anzeigt (das דעת heißt nur Wissen, Erkenntniß, Einsicht, nie Kunde), ist nur eine solche, welche der Himmel ihr gewährt. Dieß zeigt die Beziehung, in der das אמר auf das מספרים steht, die Wiederaufnahme des אמר in V. 4, und ganz unläugbar die auf den Himmel zurückgehenden Suff. in V. 5, welche jede Unterbrechung der Beziehung auf den Himmel ausschließen. Zerstört wird der Zusammenhang durch die Bem. von Stier: „Man verstehe nicht bloß, was man Tages und Nachts am Himmel sieht, sondern, wie der Ausdruck natürlich ergibt (nämlich wenn er ohne Rücksicht auf den Zusammenhang gedeutet wird), zugleich Alles, was in Tagen und Nächten unter dem Himmel auf Erden geschieht.“ Wie hier ist auch in Ps. 8 nur von dem Zeugnisse des Himmels die Rede. Das הביע, hervorsprudeln lassen, bezeichnet „die reiche Fülle, aus welcher das Zeugniß allerwärts hervorbricht.“ (St.) — Das נשמע in V. 4 ist als Partic. punctirt: nicht ist eine gehörte, ihre Stimme gehört nicht unter die Zahl der gehörten. Das Suff. in קוּם bezieht sich auf Himmel und Veste, und eben diese

ſind es auch, denen Rede und Worte abgeſprochen werden. Der V. weiſt hin auf die Kräftigkeit des Zeugniſſes, welches die Himmel von Gottes Herrlichkeit ablegen. Wie ſtark müſſen ihnen die Spuren der Herrlichkeit Gottes aufgeprägt ſeyn, wenn ſie keiner Sprache bedürfen, um auf ihn als ihren Schöpfer hinzuweiſen, wenn ſie nur ſtumme Herolde der göttlichen Größe zu ſeyn brauchen, und doch ſie erzählen und verkündigen. Gewöhnlich wird von denen, die dieſer Auffaſſung folgen, angenommen, daß der Sinn erſt durch die Hinzunehmung des folg. V. vollſtändig werde: zwar ſind ſie ſprachlos, aber doch wird ihre Predigt auf der ganzen Erde vernommen, ſo laut zeugen ſie durch ihr bloßes Vorhandenſeyn von Gottes Herrlichkeit. Dieſe Annahme iſt aber keine nothwendige: eben ſo gut und wohl noch beſſer kann man ſagen, daß hier die Kräftigkeit des Zeugniſſes geſchildert werde, und dort der weite Umfang ſeines Gebietes. Das beſtimmtere דברים wird zu dem auch eine allgemeinere Auffaſſung zulaſſenden אמר hinzugeſetzt, um darauf hinzuweiſen, daß es ſich hier von einer Rede im eigentlichen Sinne handelt. Luther, Calvin u. A. erkl.: es iſt keine Sprache und Rede, da man nicht ihre Stimme höre. Calv.: „er erweitert durch einen ſtillſchweigenden Gegenſatz die Wirkſamkeit dieſes Zeugniſſes, was die Himmel ihrem Schöpfer geben, als ſagte er: obgleich die Völker in Sprachen ſehr verſchieden ſind, ſo haben doch die Himmel eine gemeinſame Rede, um Alle auf gleiche Weiſe zu belehren, und nur die Trägheit hindert es, wenn nicht Alle aus dem Munde dieſes einigen Lehrers belehrt werden.“ Dagegen ſpricht aber, daß dieſe Erkl. das אמר und das דברים in der Bed. Mundart, Sprache nimmt, in der das erſtere ſicher nie vorkommt, und die auch dem letzteren nicht durch Gen. 11, 1 geſichert wird; daß die Sprache und Rede unpaſſend grade mit dem Hören verbunden wäre; daß ſie das אמר in einer andern Bed. nimmt, wie die in V. 3, und es losreißt von dem מספרים

und dem מגיד in V. 2; endlich daß sie den Parallelismus zerstört, der offenbar zwischen dem: nicht ist Sprache, nicht sind Worte, und dem: nicht wird gehört ihre Stimme, besteht. Andere erkl. nach dem Vorgange von Vitringa: es ist, was Tag und Nacht verkündigen, keine Rede, und keine Worte, deren Stimme man nicht vernähme, mit Ergänzung des אשר vor בלי. Allein diese Erkl. gibt einen sehr matten Sinn; sie zerstört, wie die andere, den Parallelismus, und zieht Alles in einen einzigen schleppenden Satz zusammen; wozu noch kommt, daß nach ihr das Suff. in קולם auf Rede und Worte bezogen wird, da doch die Analogie der Suff. des folg. V. für die Beziehung auf die Himmel und die Veste entscheidet, von denen ja auch die Rede und die Erkenntniß ausgehen, welche Tag und Nacht einander überliefern. — Das erste Gl. von V. 5 hat den Ausl. viele Mühe gemacht. Die Schwierigkeit ist aber weniger eine einwohnende, als eine hineingetragene. Sie schwindet sofort, wenn man sich nur einfach und treu an den gesicherten Sprachgebrauch hält, und dann erst zusieht, wie der nach ihm sich ergebende Sinn in den Zusammenhang paßt. Das Suff. in קום bezieht sich, wie das Suff. in בהם unwidersprechlich zeigt, auf den Himmel und die Veste. Das קו heißt Meßschnur. Der Meßschnur bedient man sich zur Bestimmung der Gränzen, des Umfanges des Gebietes, das Jeder einnehmen soll, vgl. z. B. Jes. 34, 17: „seine Hand hat es (Idumäa) ihnen (den wilden Thieren) zugetheilt mit der Meßschnur, ewig werden sie's besitzen, auf alle Geschlechter wohnen darin," Ez. 47, 3. Sach. 1, 16. Die Meßschnur geht so weit aus, als das Gebiet sich erstrecken soll, vgl. das יצא in Jos. 15, 3 ff. und speciell in Verbindung mit קו Jerem. 31, 39. Hienach ist die einzig legitime Übersetzung die: ihre Meßschnur geht aus über die ganze Erde, und die einzig legitime Erklärung: die ganze Erde ist ihr Antheil und Gebiet. In welcher Beziehung, das erhellt schon aus dem gan-

zen Zusammenhange, nach dem die Himmel nur als Herolde der göttlichen Herrlichkeit in Betracht kommen können, und jeder Zweifel wird durch das zweite Gl. gehoben, welches dem ersten zur Erklärung dient, auf diese Beziehung ausdrücklich hinweist: ihre Verkündung der göttlichen Herrlichkeit beschränkt sich nicht etwa auf einen einzelnen Ort, sondern sie reicht so weit die Erde reicht. Wie unhaltbar die gangbaren Erkl. sind, erhellt schon daraus, daß Olshausen und Gesenius, durch sie unbefriedigt, für קוֹם lesen wollen קוֹלָם, ihre Stimme. Die Bed. Klang, Rede, welche Viele dem קָו beilegen, ohne sich dabei mit Sicherheit auf den Vorgang der alten Übers. berufen zu können, da es ungewiß ist, ob diese nicht bloß in freier Weise den Sinn wiedergaben, hat es nie; die Annahme der Bed. Saite, durch die man von der gesicherten Bed. zu der hier vermeintlich durch den Zusammenhang gebotenen herüberleiten will, ist unzulässig, da das קָו nie Schnur überhaupt, sondern immer speciell Meßschnur bedeutet. Damit ist auch die Erkl. von Hitzig zurückgewiesen, welcher an eine ununterbrochene Kette von Lobgesängen denkt, womit Tag und Nacht, richtiger Himmel und Veste, die Erde umspannen, „wie wir von einem Faden der Rede sprechen.“ Noch größeren Willkührlichkeiten in Deutung des קָו überläßt sich Ewald. Diejenigen, welche wie Stier an der gesicherten Bed. des קָו festhalten, erklären: wie ihre Ausdehnung über die ganze Erde geht, so auch, ebendamit, ihre Worte. Diese Erkl. hebt aber den Parallelismus auf, und versteht das Ausgehen der Meßschnur von der bloßen Ausdehnung, während es doch nothwendig den Umfang des Gebietes bezeichnen muß. Im dritten Gl. erwähnt der S. unter den himmlischen Werken Gottes besonders der Sonne, weil sie unter ihnen das herrlichste ist, und dann mit besonderer Beziehung auf das Gesetz als die geistige Sonne. Das sich unläugbar auf die Himmel und die Veste beziehende Suff. in בָּהֶם zeigt, daß man die Rede und

die Einsicht, welche nach V. 3 Tag und Nacht verkündigen, als ihnen von den Himmeln mitgetheilt denken muß, und daß das Suff. in קוֹלָם in V. 4 nicht mit Mehreren auf Tag und Nacht, oder mit Anderen auf die Rede und auf die Worte, sondern auf die Himmel bezogen werden muß, daß nicht Tag und Nacht, sondern dem Himmel das אמר im engeren Sinne, so weit es gleichbed. mit דברים, abgesprochen wird, und daß auch in den beiden ersten Gl. unsr. V. die Suff. sich nur auf den Himmel beziehen könnten. In ganz unzulässiger Weise sucht De Wette, der in dem Vorherg. das Richtige verfehlt hat, die daraus entstehende unüberwindliche Schwierigkeit, da man gar nicht einsieht, wie das Suff ohne alle Vermittelung auf ein weit entferntes Nomen bezogen werden kann, durch die Bem. zu beseitigen, die Sonne sey dem Gedanken nach in dem vorherg.: am Ende der Welt, mitbegriffen. Denn dieß sey s. v. a. am Ende des Himmels, wo die Sonne gedacht worden. Das תבל heißt ja nach der Abstammung (eig. die Tragende, Fruchtbare) nicht Welt, sondern Erde, und ist synonym dem parallelen ארץ. Dann sieht man auch nicht ein, woher dann das Pluralsuff. De Wette's Annahme, es stehe unbestimmt, ist nur Ausflucht: Ps. 39, 7 kann nicht verglichen werden, da dort das zu Ergänzende durch den Zusammenhang bestimmt gegeben ist. Mit Maurer aber gar anzunehmen, daß hier das Zelt der Sonne an das Ende der Erde gesetzt werde, geht noch viel weniger an, da das Ende der Erde nach dem beständigen Sprachgebr. und nach dem Parall. im Vorherg. noch zu ihr selbst gehört, Niemand aber noch je die Sonne der Erde zugetheilt hat, auch die Sonne hier als das Herrlichste im Gebiete des Himmels geschildert werden soll. Das Zelt der Sonne ist nicht etwa als der Ort ihrer Nachtruhe zu denken; dagegen bemerkt Stier mit Recht, es schicke sich nicht zur ersten Erwähnung der Sonne am Himmel, sie sogleich als nicht anwesend und verborgen zu betrachten, sondern als ihr

Wohnzelt.*) Das: er hat ihr ein Zelt gesetzt, ist der Sache nach s. v. a. er hat ihr einen Platz angewiesen. Mit den Worten der beiden ersten Gl. unseres V. beschreibt Paulus in Röm. 10, 18 die Verbreitung des Evangeliums über die ganze Erde. Dadurch sind mehrere ältere Ausl. zu der völlig falschen Annahme verleitet worden, daß V. 2—7 eine directe Weissagung auf Christum und das Evangelium enthalten. Nicht weniger verwerflich ist aber auch die Annahme, daß der Apostel sich der Worte unsr. V. nur als einer zufälligen Reminiscenz bediene. Die Beziehung hat einen tiefen Grund. Die Allgemeinheit der Offenbarung Gottes in der Natur ist eine Realweissagung auf die Allgemeinheit der Verkündung des Evangeliums. Ist jene nicht zufällig, ist sie in dem göttlichen Wesen begründet, so muß aus demselben göttlichen Wesen auch diese hervorgehen. Die Offenbarung Gottes in der Natur ist für alle seine Geschöpfe, denen sie als solchen zu Theil wird, ein Unterpfand, daß sie dereinst auch der höheren und herrlicheren Offenbarung theilhaftig werden müssen. Sie war für die Heiden eine Bürgschaft, daß die zeitliche Beschränkung des Heiles auf Israel nicht Gegensatz, sondern Mittel der Entschränkung war. — Der Vergleichungspunkt ist im ersten Gl. von V. 6 weder die aus dem Angesicht des Bräutigams strahlende Freude, noch sein Schmuck (Jes. 61, 10), sondern die Rüstigkeit, Kräftigkeit oder das Kraftgefühl. Dieß erhellt aus dem: der hervorgeht aus seiner Kammer, eig. e thoro oder thalamo suo (fälschlich also Mich.: ad sponsam v. excipiendam v. domum ducendam), und ebenso auch aus dem zweiten Gl., welches ebenfalls die rüstige Kraft der Sonne hervorhebt. Die Vergl. verliert in beiden Gliedern im Deutschen dadurch,

*) Ganz richtig schon Ben.: singulis sideribus dantur tentoria tensa cum apparent, et detensa cum disparent, quae tentoria eorum stationem in campis aethereis designant.

dadurch, daß die Sonne Femininum, was ſie freilich gewöhnlich auch im Hebr. iſt, vgl. Ewald §. 308a. — Über das מִקְצֵה, V. 7, vgl. Chriſtol. Th. 3. S. 300. Das עַל erklärt ſich daraus, daß der Umſchwung die Enden des Himmels zuletzt trifft, erreicht. Das אֵין נִסְתָּר eig. nicht iſt Verborgenes, nicht iſt etwas, das verborgen wäre. Die Hitze iſt nicht als Gegenſatz des Lichtes zu betrachten, wie Ven. u. A. wollen, nach denen das Vorherg. ſich allein auf das Licht beziehen ſoll, ſondern als ſeine unzertrennliche Begleiterin, ſ. v. a. vor ihrem erwärmenden Lichte. Auch dieſe letzten Worte beziehen ſich noch auf die mächtige Kraft der Sonne, ſo daß der S. dieſe in ſeiner ganzen Schilderung vor Augen hat. — Die ganze Schilderung in V. 2—7 dient denen zu tiefer Beſchämung und klagt ſie laut der Gottloſigkeit an, die in ihrer Naturbetrachtung bei der Natur ſtehen bleiben, ſtatt ſich über die Natur zu ihrem Schöpfer zu erheben. Der S. iſt kein mönchiſcher Asceet, der das Auge gefliſſentlich vor der Schönheit der Natur verſchließt, an Sinn für dieſe nimmt er es mit Jedem auf, aber die Herrlichkeit der Natur iſt ihm nur ein Spiegel der unendlich höheren Herrlichkeit ihres Schöpfers; und wie Gott den Pſalmiſten überhaupt das Eins und Alles iſt, ſo leuchtet ihnen ſein Bild auch aus der Natur entgegen, deren Herrlichkeit nur denen, die ſie in dieſem Lichte betrachten, wahrhaft ſich erſchließt. Man muß aber Gott im Herzen haben, um ihn in der Natur finden zu können. Er iſt in derſelben, aber die Gottloſigkeit iſt blind und kann ihn nicht ſehen. Was der Pſalmiſt von der Offenbarung ſagt: Herr, öffne mir die Augen, daß ich ſehe die Wunder in deinem Geſetze, das gilt auch von der Natur. Gott wird überall nur durch Gott erkannt.

Es folgt nun in V. 8—11 der Preis des Geſetzes, das dieſer Gott, deſſen Herrlichkeit die Himmel verkünden, und von dem auch auf dieſem Gebiete nur Herrliches und Vollkommnes ausgehen kann, gegeben. Eine kunſtvolle Anordnung iſt in

diesem Preise nicht zu verkennen. In den drei V., V. 8—10, werden dem Gesetze zwölf Lobsprüche ertheilt, die zwölf die Signatur des Bundesvolkes, dessen Vorzug der Besitz des Gesetzes ist. Die zwölf wird wie gewöhnlich, z. B. in der Anordnung des Mosaischen Lagers, durch die drei und vier getheilt, drei Verse, jeder von vier Lobsprüchen. Diese sind immer paarweise mit einander verbunden, der zweite steht zu dem ersten immer in dem Verhältnisse der Folge zu der Ursache, ein Verhältniß, auf was durch das regelmäßige Fehlen der Copula in dem zweiten, und durch das Vorkommen des Jehovah immer nur beim ersten Gl. hingewiesen wird. So z. B. in V. 8: das Gesetz des Herrn ist vollkommen, (und daher) erquickt (es) die Seele; das Zeugniß des Herrn ist sicher, (und daher) macht (es) den Einfältigen weise. In V. 8 und 9 ist die Folge überall speciell eine Einwirkung, welche das Gesetz nach seiner im ersten Gl. bezeichneten Qualität auf das Gemüth des Menschen ausübt. In dem abschließenden V. 11 wird noch im Ganzen die Herrlichkeit und Lieblichkeit des also beschaffenen Gesetzes gepriesen. Zu der sechsfachen Nennung Jehovahs hier tritt am Schlusse des Ganzen in V. 15 die siebente.

V. 8. Das Gesetz des Herrn ist vollkommen, erquickt die Seele; das Zeugniß des Herrn ist sicher, macht weise den Einfältigen. V. 9. Die Gebote des Herrn sind rechtschaffen, erfreuen das Herz; die Verordnung des Herrn ist lauter, erleuchtet die Augen. V. 10. Die Furcht des Herrn ist rein, bestehet ewig; die Rechte des Herrn sind Wahrheit, gerecht allesammt. V. 11. Sie, köstlicher als Gold und viel feines Gold, und süßer als Honig und Honigseim. — Derer zu geschweigen, welche unter תורה, V. 8, nach dem Vorgange des Coccejus das Evangelium verstehen wollten, behaupten viele Ausl., es stehe hier in seiner ursprünglichen Bed. Lehre, und

umfasse den ganzen Inbegriff der Religion. Diese Annahme ist aber durchaus unstatthaft. Das תורה, obgleich ursprünglich allerdings Lehre im Allg., kommt in dem ganzen uns vorliegenden Sprachgebrauch, der sich unter Einwirkung des Pent. gebildet hat, immer nur von der Lehre vor, welche in Geboten steht, heißt immer, auch in Jes. 1, 10. 8, 16, Gesetz. Wäre aber auch das תורה noch zweifelhaft, so würden doch die folgenden Synonymen jeden Zweifel ausschließen. Veranlassung zu dieser falschen Auffassung gab das Bedenken, daß dem Gesetze allein nach den Aussprüchen des Apostels und nach dem Zeugnisse der Erfahrung gar nicht so herrliche Lobsprüche zuzukommen scheinen. Dieß Bedenken wird aber auf legitime Weise durch die Bemerkung beseitigt, daß David davon redet, was das Gesetz ist für den, der sich, wie er selbst, im Stande der Gnade befindet, und bei dem somit die innerste Neigung des Herzens mit dem Gesetze übereinstimmt, also von dem, was die Dogmatiker den „dritten Gebrauch des Gesetzes" oder den „Gebrauch bei den Wiedergebornen" nennen (vgl. Melanchthon zum Schl. des loc. de usu legis, Calv. instit. l. 2. c. 7. §. 12. Nitzsch System §. 155. Harleß Ethik S. 111 ff.) — für diesen ist es Gegenstand inniger Freude, daß er in dem Gesetze einen reinen Spiegel der göttlichen Heiligkeit, eine sichere Norm für seine Handlungen hat —, während Paulus es mit dem Verhältniß des Gesetzes zu dem Fleischlichen, unter die Sünde Verkauften zu thun hat. Daß hier wirklich nur von dem die Rede, was das Gesetz für den Gläubigen, erhellt aus der Abfassung durch David, der zunächst in seinem eignen Namen redet; aus dem „deinen Knecht" in V. 12, wonach der Redende schon im Gnadenverhältniß zu Gott steht; aus V. 15, wo er den Herrn „seinen Fels und seinen Erlöser" nennt, und aus V. 13 und 14, wo er zwar für mannigfache Schwachheitssünden die göttliche Vergebung in Anspruch nimmt, aber von muthwilliger und frecher

Übertretung der göttlichen Gebote frei zu seyn bekennt und bittet, daß er durch Gottes Gnade davon frei bleiben möge. Alles dieß sind Kennzeichen des Standes der Gnade. Ganz das Richtige findet sich schon bei Luther. Er sagt u. A.: „Der Prophet stellt sich vor die, welche durch das Wort des Glaubens den Geist empfangen und darüber fröhlich worden sind, und eine Liebe bekommen haben, dasjenige zu thun, was des Gesetzes ist. Darauf lehrt er nun, wie heilig, wie gerecht und wie gut das Gesetz sei, welches denjenigen, die den Geist nicht haben, bitter, ungerecht und hart zu sein scheint, da doch die Schuld nicht am Gesetze, sondern an den Neigungen liegt. Moses war in der That der „allersanftmüthigste Mann auf Erden" 4. Mos. 12, 3, welches sie doch nicht erkannten. Und so ist auch das Gesetz des Herrn sehr liebreich: es versteht solches aber die Bosheit unseres Herzens nicht, bis auf die Stimme des Bräutigams die Bosheit von selbigem hinweggenommen, und ihm der Geist gegeben und sodann das Gesetz erkannt und geliebet wird. Das Gesetz thut nichts dergleichen für sich selbst, sondern es wird zu einem solchen Gesetze gemacht durch die Wärme der Sonne, welche im Glauben an das Wort aufgeht." Vollkommen wird das Gesetz genannt als reiner Ausdruck des Willens Gottes, und im Gegensatze gegen die unvollkommnen Produkte menschlichen Meinens auf diesem Gebiete, auch der Gutwilligen. Weil es vollkommen ist, so macht es auch die vollkommen, welche ihm folgen, vgl. 2. Tim. 3, 15—17. Folge der Vollkommenheit des Gesetzes ist, daß es das Herz erquickt, indem es nämlich der quälenden Ungewißheit in Bezug auf den Willen Gottes und die Mittel ihm zu gefallen ein Ende macht, die ohne das Gesetz auch für den Gläubigen und der Kräfte des Geistes Theilhaftigen noch theilweise fortbestehen würde, einen unbedingt sicheren Weg eröffnet, auf dem man zur Gerechtigkeit vor Gott und zum Frieden eines guten Gewissens und somit zur freudigen Hoffnung des Heiles gelangen kann. Daß

die Vollkommenheit des Geſetzes *inſofern* Mutter der Erquickung iſt, zeigt das Folgende: „weiſe machend den Einfältigen," welches näher die Art und Weiſe angiebt, in der das Geſetz die Erquickung ſchafft. Mehrere, zuletzt *Stier*, erkl.: *bekehret* die Seele. Allein dieſe Erkl. iſt *ſachlich* unzuläſſig — die *Bekehrung* gehört gar nicht hieher: dieſe vermag das Geſetz nicht zu bewirken; es iſt überall nur die Rede von dem, was das Geſetz für den ſchon *Bekehrten*, Gläubigen iſt — und ebenſo auch *ſprachlich*. Die Redensart, ſo abſolut geſetzt wie hier, ohne terminus ad quem, bezeichnet überall die Erquickung, Tröſtung: die Seele des von Schmerz und Elend Ergriffenen iſt gleichſam *entflohen*, vergl. Klagel. 1, 11. 16. Ruth 4, 15. Pſ. 23, 3. *Zeugniß*, עדות, wird das Geſetz nicht etwa als feierliche Erklärung des göttlichen Willens genannt, ſondern weil es gegen die Sünde zeugt, vgl. Beitr. Th. 3. S. 640. *Sicher*, zuverläſſig wird das Zeugniß genannt im Gegenſatze gegen die unſichere, ſchwankende, unzuverläſſige Vernunfterkenntniß auf dieſem Gebiete. Eben durch dieſe Zuverläſſigkeit wird das Geſetz geeignet, den Einfältigen weiſe zu machen (σοφίσαι 2. Tim. 3, 15). Das: *Einfältige* bezeichnet nicht etwa eine *einzelne Klaſſe* unter den Gläubigen, als ob Andere durch ſich ſelbſt weiſe genug wären, ſondern es iſt ein *allen* Gläubigen, abgeſehen von dem göttlichen Geſetze, *gemeinſames* Prädicat. *Einfältig* ſind *auch noch* die Gläubigen; denn es fehlt ihnen auch bei dem beſten Willen noch an einer zureichenden Erkenntniß des Willens Gottes: einfältig ſind *nur* die Gläubigen, die Anderen ſind verfünſterte *Thoren*, נבלים. Die Erkl. von *Stier* u. A.: die Empfänglichen, Offenen, wird zurückgewieſen durch den Gegenſatz gegen die *Weiſen*, vgl. auch das מבין פתיים in Pſ. 119, 130. Auf der anderen Seite iſt *Luthers*: die *Albernen*, wieder zu ſtark. Das פתי bezeichnet nur einen Mangel, eine Leere, nicht eine poſitive verkehrte Beſchaffenheit; eine Unwiſſenheit, die auf dem Gebiete der *Erkennt-*

niß, nicht eine ſolche, die auf dem ethiſchen Gebiete ihre Wurzel hat. *) — Den Namen der פִּקּוּדִים führt das Geſetz, V. 9, ſofern es dem Menſchen Aufträge giebt, die er auszurichten hat; den Namen מִצְוָה, ſofern es ihm vorſchreibt, was er thun ſoll. Daß die Geſetze des Herrn das Herz erfreuen, erſcheint als Folge ihrer Rechtſchaffenheit, d. h. ihrer normalen Beſchaffenheit, ihrer Uebereinſtimmung mit der Idee des Rechten und Guten, vgl. zu Pſ. 25, 8, ebenſo wie, daß ſie die Seele erquicken, in V. 8, als Folge ihrer Vollkommenheit. Mit herzlicher Freude und Dank erkennt es der Gläubige, daß er aus der Offenbarung Gottes ſeinen Willen weiß, und damit dem Betruge menſchlichen Meinens und des eigenen Herzens entnommen iſt, und einen ſicheren Leiter durch das Leben gewonnen hat. Lauter, hell, klar, indem ihr Glanz nicht wie bei den Lebensregeln, die der Menſch auf eigne Hand ſich feſtſtellt, durch die dunklen Flecken des Irrthums getrübt iſt. Die Erleuchtung der Augen beziehen Mehrere auf die Mittheilung des Lichtes der göttlichen Erkenntniß. Dann würde ſich das: erleuchtend die Augen, zu dem: erfreuend das Herz, ebenſo verhalten, wie in V. 8 das: weiſe machend den Einfältigen, zu dem: erquickend die Seele. Dort: es iſt vollkommen und ſicher, und erquickt alſo die Seele, indem es den Einfältigen weiſe macht. Hier: es iſt rechtſchaffen und lauter, und erfreut alſo das Herz, indem es die Augen erleuchtet. Indeſſen, da die Redensart, die Augen erleuchten, ſo gewöhnlich in dem Sinne: friſch und fröhlich machen, vorkommt — Elend und Schmerz macht die Augen dunkel, trübe und matt —, vgl. zu Pſ. 13, 4, ſo wird man auch hier wohl dieſe Bed. annehmen müſſen. Danach entſpricht das: „erleuch-

*) Geſen. in dem thes.: dicitur de ea stoliditate, cujus fons est in inopia consilii, prudentiae, disciplinae et rerum usus, qualis puerorum et adolescentulorum est pellectu facilium, licet non malorum et noxiorum.

tend die Augen" ganz dem: erfreuend das Herz, und im vor. V. nicht dem: „weiſe machend den Einfältigen," ſondern vielmehr dem: „erquickend die Seele." — Die Furcht des Herrn bezeichnet in V. 10 die von Gott geoffenbarte Anleitung, ihn zu fürchten, vgl. Pſ. 34, 12. Prov. 1, 29. 2, 5. 15, 33, das Geſetz, welches nach Deut. 17, 19 dazu dienen ſoll, „daß man lerne zu fürchten den Herrn." Daß der Name der Gottesfurcht hier ſo ohne weiteres auf ihre geſetzliche Norm übertragen wird, weiſt hin auf den innigen Zuſammenhang beider, darauf, daß jede ſcheinbare Gottesfurcht, die nach menſchlichem Gutdünken ſich ihren Inhalt geben will, vielmehr eine Verunehrung Gottes iſt. Folge der Reinheit des Geſetzes, die jede Reinigung, jede gänzliche oder theilweiſe Reform ausſchließt, iſt ſein ewiges Beſtehen. Dieß iſt natürlich auf das Weſen des altteſt. Geſetzes zu beziehen, und zwar des ganzen — denn die Beſchränkung auf das ſogen. Moralgeſetz iſt eine willkührliche —, in Bezug auf welches auch der Herr ſagt, daß er nicht gekommen ſey, das Geſetz aufzulöſen, ſondern zu erfüllen, Matth. 5, 17. Die Auflöſung, wie ſie unter dem N. B. erfolgt iſt, betrifft nur die Form. Dem Weſen nach iſt das Geſetz ſo unbedingt ewig, daß nach dem Ausſpruche des Herrn auch nicht ein Jota, oder ein Strichlein davon umkommen wird, Matth. 5, 18. Die Wahrheit der Rechte des Herrn beſteht darin, daß ſie ſich nicht für Rechte des Herrn ausgeben, ſondern wirklich Rechte des Herrn ſind. Darum, weil von dem gerechten Gotte nur Gerechtes ausgehen kann, ſind ſie gerecht allzumal und ohne Ausnahme. Die Wahrheit ſteht der Lüge, dem Truge entgegen. Verſteht man unter der Wahrheit nicht die formelle, ſondern die materielle, ſo tritt das: ſie ſind gerecht allzumal, aus dem Verhältniſſe der Folge zur Urſache heraus, und wird dem: ſie ſind Wahrheit, bloß coordinirt. — Zu V. 11, welcher das Epiphonem für den Preis des Geſetzes bildet: iſt es ſo be-

schaffen, so besitzt die Gemeinde Gottes an ihm einen herrlichen Schatz, eine köstliche Erquickung, Calvin: „Auch hieraus erhellt wieder, daß nicht von der nackten Vorschrift und von dem bloßen todten Buchstaben (richtiger: daß hier von dem Verhältnisse des Gesetzes zu dem Gläubigen und Geistlichen, nicht von dem Verhältnisse des Gesetzes zu dem Glaubenslosen und Fleischlichen) die Rede ist. Denn wenn das Gesetz bloß befehlend schreckte, wie könnte es dann liebenswürdig seyn? Gewiß, wenn es von der Hoffnung der Vergebung und von dem Geiste Christi abgetrennt wird, ist es so fern von der Süßigkeit des Honigs, daß es vielmehr durch seine Bitterkeit die armen Seelen tödtet.“ Luther: „Es ist dieß ein großes Wunder des heiligen Geistes und der Rechte des Höchsten, die Alles ändert, daß dasjenige über Alles gefällt, was zuvor über Alles mißfiel. Denn was suchen die Menschen eifriger als Reichthum und Wollüste? Und gleichwohl hat der Geist an dem Gesetze des Herrn weit größere Lust, als des Fleisches Lust seyn kann an seinen Reichthümern und Wollüsten.“

Die dritte Strophe, V. 12—15: das Gesetz im Verhältniß zum S., so wie zu jedem Einzelnen, der sich den Ausdruck seiner Empfindungen aneignet.

V. 12. Auch dein Knecht wird durch sie erleuchtet, wer sie hält, hat großen Lohn. V. 13. Die Fehltritte, wer kann sie merken? Von den verborgenen sprich mich los. V. 14. Auch vor Stolzen bewahre deinen Knecht, nicht mögen sie herrschen über mich: so werde ich unsträflich seyn und unschuldig bleiben großer Missethat. V. 15. Es seyen dir wohlgefällig die Worte meines Mundes, und das Sinnen meines Herzens vor dir, Herr, mein Fels und mein Erlöser. — Das Partic. נִזְהָר, V. 12, weist darauf hin, daß die Erleuchtung oder Erinnerung durch das Gesetz eine stets fortgehende, andauernde

ist. Das: wer sie hält, ist nach dem Zusammenhange s. v. a. wie Allen, so bringt auch mir ihre Haltung großen Lohn: auch ich erhalte durch dein Gesetz Erleuchtung, wie ich mein Leben einrichten soll, und wenn ich es, dieser Erkenntniß gemäß handelnd, halte, großen Lohn. Wie d. S. die Wahrheit dieses Satzes aus eigner Erfahrung erkannt hatte, zeigt Ps. 18, 21—28. Dieser Ausspruch leitet zugleich den S. hinüber zu den folgenden Bitten um Beseitigung der Hindernisse, welche den Lohn, der in der Haltung des Gesetzes liegt, ihm theilweise oder ganz zu entziehen drohen. Auch der im Glauben Stehende bedarf der Vergebung der aus Schwachheit hervorgehenden Sünden, wenn dieser Lohn ihm vollkommen zu Theil werden soll, V. 13. Ebenso bedarf er der fortwährenden Bewahrung Gottes durch seinen Geist vor frevelhaften Übertretungen des Gesetzes, vor herrschender Sünde, welche ihm den Lohn ganz zu entziehen droht. Aus der Erwartung des Lohnes, welche d. S. ausspricht, darf man nicht schließen, daß er ein Lohndiener. Sonst müßte man auch dem N. T. auf Grund von 1. Tim. 4, 8 und vieler andern St. vorwerfen, daß es die Lohnsucht befördere. Das eigentliche treibende Prinzip bei der Gesetzerfüllung ist dem S. die Liebe Gottes; den Lohn nimmt er mit dankbarem Herzen als eine angenehme Zugabe, als eine Erklärung Gottes, daß ihm sein Dienst wohlgefällig sey, hin. Luther: „Dieß wird gesagt zum Troste derer, die sich Mühe geben, nicht um ihre Begierde nach dem Lohne, dergleichen bei den Tagelöhnern und Knechten zu seyn pflegt, zu befestigen; ich meine diejenigen, die durch etliche ihre geringen Werke Gott ich weiß nicht zu was für einem Kaufmann machen, weil sie sich in den Rechten des Herrn gar keine Mühe geben wollen. Also tröstet auch Paulus 1. Cor. 15, 58 diejenigen, die sich in den Rechten Gottes auch Mühe gaben: darum meine lieben Brüder seyd fest, unbeweglich, und nehmet immer zu in dem Werke des Herrn, sintemal ihr

wiſſet, daß eure Arbeit nicht vergeblich iſt in dem Herrn. Denn die Knechte Gottes müſſen wiſſen, daß ſie Gott in ihrer Arbeit gefallen, damit ſie nicht matt werden und vor Betrübniß des Geiſtes verzweifeln; ſintemal Gott will fröhliche und willige Arbeiter in ſeinem Geſetze haben. Wenn ſie aber Gott gefallen, ſo folgt unvermeidlich ein großer Lohn, wenn ſie ihn gleich nicht ſuchen, weil ſich Gott ſelbſt nicht läugnen kann, der zu Abraham ſpricht: „ich bin dein ſehr großer Lohn.“ – Das erſte Gl. von V. 13 ſchildert die Tiefe des menſchlichen Verderbens, welches auch den Gläubigen (der S. iſt bereits Gottes Knecht, ſonſt würde er noch ganz andere Bitten an Gott zu richten haben) noch zu manchen Fehlern hinreißt — wer kann ſie merken, Berleb. B.: „wer verſteht ſie alle und kann ſie zählen? Wer kann ſo ſcharfe Wacht halten und merken, wie oft ſich etwas im alten hoffärtigen Grunde zuſammenſpinnt wider das neue Weſen des Geiſtes des Glaubens?“ *) Das zweite Gl. gründet hierauf die Bitte um Vergebung, deren Nothwendigkeit darauf beruht, daß die Sünde überall uns anklebt, auch in den feinſten, menſchlichem Auge kaum erkennbaren Geſtaltungen ſich darſtellt, ſich mannigfach verkleidet, und den Schein des Guten annimmt. Trüge die Sünde nur einen groben Charakter, ſo könnten wir uns mit dem: führe uns nicht in Verſuchung, begnügen; da ſie es aber auch verſteht, ſich zu verfeinern und unſichtbar zu machen, ſo haben wir daneben das: vergieb uns unſere Schulden, nothwendig. Es ſind nicht die Sünden überhaupt, ſondern eine ſpecielle Art von Sünden, für welche David die göttliche Vergebung in Anſpruch nimmt, diejenigen, welche auch dem Gläu-

*) Sie fügt hinzu: „wenn du es aber merkeſt, ſo demüthige dich alſobald vor Gott, wirf dich in Gedanken vor ihm nieder, erkenne und bekenne deine Schuld und Elend, auch daß du aller Strafe werth ſeyeſt, bitte ihn um Verzeihung und Gnade, es beſſer zu machen; faſſe auch von Neuem in Wahrheit einen guten Vorſatz, und quäle dich dann nicht weiter.“

bigen und ſomit Gutwilligen noch ankleben, die Schwachheitsſünden. Das nur hier vork. שגיאות iſt = dem שְׁגָגָה des Geſetzes, z. B. Levit. 4, 2, error, peccatum per imprudentiam commissum; und נסתרות, verborgene Sünden, ſind ſolche, bei denen kein grobes corpus delicti vorliegt, die vorwiegend in dem Gebiete des Geiſtes, der Empfindung, des Gedankens liegen, und ſich der fremden Beobachtung und mehr oder weniger auch der eignen (daß an dieſe zunächſt zu denken, zeigt die Beziehung, in der das נסתרות zu dem מי יבין ſteht, ſ. v. a. da die Fehltritte ſo zahlreich und fein ſind, daß Niemand ſie alle merken kann, ſo ſprich du mich von dieſen verborgenen Sünden los, die eben durch ihre Feinheit ihre gänzliche Ausrottung unmöglich machen) entziehen. Das נקני ſoll nach Stier u. A. nicht bloß Vergebung, ſondern auch innerliche Reinigung bezeichnen. Allein richtig bemerkt ſchon S. Schmidt: „es iſt ein richterliches Wort, die Losſprechung bedeutend. Denn die Erbſünde wird in dieſer Welt nicht ausgetilgt, ſondern erlaſſen.“ Das נָקָה heißt immer unſchuldig erklären, losſprechen, nie unſchuldig machen, kann es auch nicht heißen, denn man kann wohl unſchuldig ſeyn (V. 14), nicht aber unſchuldig gemacht werden anders als in dem Sinne der Losſprechung. — Von den Schwachheitsſünden geht der S. in V. 14 zu den vorſätzlichen über. Wie für die erſteren die göttliche Vergebung, ſo nimmt er gegen dieſe die göttliche Bewahrung in Anſpruch. Wie dem vor. V. die Bitte entſpricht: vergieb uns unſere Schulden, ſo dieſem die Bitte: führe uns nicht in Verſuchung. Unſer Pſ. zeigt uns, welch inniger Zuſammenhang beſteht zwiſchen dem Dekaloge und dem Vaterunſer. Daß das Verb. זד mit den abgel. Nomm. den Begriff des vorſätzlichen, muthwilligen und frechen Sündigens hat, im Gegenſatze gegen das Sündigen aus Schwachheit, zeigen St. wie Ex. 21, 14. Deut. 18, 22. 17, 12. 1. Sam. 17, 28. Das זדים iſt ſtehende Bezeichnung

derer, welche stolz und frech sich wider Gott erheben, sein Wort verachten und sein Gesetz brechen. Der Gegensatz der זדים und der שגיאות hier ist genau derselbe, wie der Gegensatz des בִּשְׁגָגָה und des בְּיָד רָמָה, sündigen mit hoher Hand, d. h. frank und frei und frech, in Num. 15, 27—31, eine St., welche die Grundlage bildet für die neutestamentliche Lehre von der Sünde wider den heiligen Geist, vgl. Hebr. 10, 26–28. So wie hier das Gebiet der Vergebung nur auf die שגיאות beschränkt wird, dagegen vor den זדים, mit denen d. S. aus dem Gnadenstande völlig heraustreten würde, um Bewahrung gebeten, so sind dort die Opfer nur für den, der בשגגה gesündigt hat; wer dagegen ביד רמה sündigt, ist ausgerottet aus seinem Volke: „denn er hat gelästert den Herrn, verachtet das Wort des Herrn und seine Gebote zu nichte gemacht.“ Ein Beispiel einer Sünde בזדון od. ביד רמה ist das Vergehen desjenigen, der am Sabbath Holz gesammelt hatte in Num. 15, 32 ff. Dieser wurde ohne Erbarmen mit dem Tode bestraft. Die Sünde aber, die schon unter dem A. B. so furchtbaren Charakter trug, daß wer sie beging, wenn er nicht von Gott Vergebung erhielt, das irdische Leben verwirkt hatte, gelangte zu ihrer Vollendung, in der sie den ewigen Tod unausbleiblich nach sich zieht, erst in den Zeiten des N. B. Denn die Größe der Schuld richtet sich nach der Größe der innerlich und äußerlich dargebotenen Gnade. Die vorsätzlichen Sünden nun werden hier als Tyrannen personificirt, welche danach streben, den Knecht Gottes in ihre unwürdige Knechtschaft zu bringen. Daß nur der Herr vor dieser Knechtschaft bewahren kann, zeigt die Tiefe des menschlichen Verderbens. Daß man nicht mit Mehreren das זדים ohne weiteres in der Bed. des Übermuthes oder des muthwilligen Sündigens nehmen darf, zeigt der Sprachgebr., in welchem das זדים stehend Personen bezeichnet, und ebenso auch das: sie mögen nicht über mich herrschen, was auf wirk-

liche oder gedachte Personen hinführt. Eben so wenig darf man aber auch mit Anderen unter den זדים wirkliche Personen verstehen. Handgreiflich falsch ist diese Erkl., wenn man bei den זדים an Nationalfeinde, bei der Herrschaft an eine äußere denkt. Dann gibt das folg.: dann werde ich vollkommen seyn u. s. w. gar keinen Sinn, und der Gedanke ist in diesem Zusammenhange völlig fremdartig. Erträglicher wird die Erkl., wenn man unter der Herrschaft eine sittliche versteht: „bewahre mich vor dem Einflusse und der Verführung der frechen Sünder.“ Allein bei dieser Erkl. wird der so bestimmt angedeutete, durch גם und das doppelte מן so nachdrücklich hervorgehobene Gegensatz der Schwachheits- und der vorsätzlichen Sünden zwar nicht ganz aufgehoben, aber doch weniger direct gemacht und in Schatten gestellt, das Herrschen würde etwas fremdartig seyn (vgl. von der Sünde in Röm. 6, 14) und das חשך kommt von der Bewahrung vor böser Gesellschaft wenigstens sonst nicht vor, wohl aber zweimal von der Bewahrung vor dem Sündigen, Gen. 20, 6 und 1. Sam. 25, 39: „und seinen Knecht hat er zurückgehalten vom Bösen.“ Zu dem: dann, wird gewöhnl. bemerkt: wenn ich dieß beides erlange. Dagegen entscheidet aber das משע, was sich ausschließlich auf die in unserem V. bezeichneten Sünden bezieht. Das משע, eig. Abfall, Empörung, ist die schwerste Sünde, wie sie die זדים, die frechen Verächter Gottes, begehen, der Frevel, vgl. Hi. 34, 37. Dann spricht gegen diese Auff. auch das תמם, was wohl nur von der inhärirenden Unsträflichkeit vorkommt. Ein Unsträflicher ist der S. ungeachtet seiner Schwachheitssünden. Das נקיתי sieht zurück auf das נקני im vor. V.: unschuldig gemacht werden, und unschuldig bleiben, dieß sind die beiden Bedingungen des Heiles. Auch die Realisirung der letzteren aber kann nur von Gott ausgehen. Bei dem: von vielem oder großem Frevel, ist hinzuzudenken: in den ich sonst unausbleiblich verfallen würde. Das משע steht

im Gegenſatze gegen die unvermeidlichen geringeren Verſchuldungen, von denen im vor. V. — In V. 15 bittet der S. um wohlgefällige Annahme ſeines Liedes, nicht inſofern daſſelbe Erzeugniß der heiligen Kunſt iſt, ſondern nach ſeinem materiellen Gehalt, in Beziehung auf die beiden Bitten, in welche daſſelbe ausläuft, oder: nicht als Dichter, ſondern als Beter nimmt der S. Gottes Wohlgefallen in Anſpruch. Dieß zeigen deutlich die beiden Prädicate Gottes, auf welche der S. ſeine Bitte gründet, und die ihn die Erfüllung derſelben mit Zuverſicht hoffen laſſen. In dem: es ſey zum Wohlgefallen, ſcheint der S. einen Opferausdruck auf ſein Gebet zu übertragen, vielleicht Worte, die bei der Darbringung der Opfer von dem Prieſter geſprochen wurden. Wenigſtens iſt in Bezug auf die Opfer der Ausdruck ſtehend, vgl. Lev. 19, 5. 7. 22, 19. 20. 29. 23, 11. Jeſ. 56, 7. 60, 7. Röm. 12, 1. Eine ſolche Übertragung lag um ſo näher, da das Opfer ſelbſt ein verkörpertes Gebet war. Das: vor dir, verbindet man beſſer, als mit dem: zum Wohlgefallen, was auch ſonſt gewöhnlich ohne weiteren Beiſatz und nur in Ex. 28, 38 mit dem: vor dem Herrn, vorkommt, und wovon es zu weit getrennt iſt, mit dem Sinnen des Herzens. Das: mein Fels, bezeichnet auch hier die Treue und Zuverläſſigkeit, nach der der Herr die Seinen nicht läßt, vgl. z. Pſ. 18, 3. Er würde dieſe ſeine Felſennatur verläugnen, wenn er ihnen nicht ihre Schwachheiten vergeben und ſie vor Miſſethaten bewahren wollte.

Pſalm 20.

Das Volk wünſcht ſeinem Könige, daß der Herr, der Gott Iſraels, in dem bevorſtehenden Kampfe mit ihm ſeyn und ihm den Sieg verleihen möge, V. 2—6. Es ſpricht die feſte Zuverſicht aus, daß der Herr ſeinen Geſalbten und ſein Reich

ſchützen werde, V. 7—9. Es ſchließt mit der Bitte, daß der Herr thue, wie er innerlich verheißen, V. 10.

Daß d. Pſ. nicht etwa im Allgemeinen „ein Lied Iſraels für und an ſeinen König iſt, wie wir in unſern Geſangbüchern Lieder haben, in welchen für Obrigkeiten und Könige gebeten und gedankt, ihr Amt geprieſen wird", daß er vielmehr ſpeciell im Angeſichte des Kampfes gegen die Feinde Gottes Hülfe für ſeinen Geſalbten erfleht und die feſte und triumphirende Zuverſicht auf dieſelbe ausſpricht, erhellt aus dem „am Tage der Noth" in V. 2, verglichen mit V. 8. 9, welche die Noth näher als eine feindliche Bedrängung beſtimmen. — Nach V. 4 wurde der Pſ. bei dem feierlichen Opfer abgeſungen, welches der König bei ſeinem Auszuge in den Krieg darbrachte.

Viele Ausl. nehmen an, daß d. Pſ. ſich auf eine beſtimmte Veranlaſſung beziehe. Die meiſten denken nach dem Vorgange der Syr. Überſ. an den Ammonitiſch-Syriſchen Krieg. Allein für eine ſolche ſpecielle Beziehung iſt gar kein Grund vorhanden, es findet ſich gar kein individueller Zug vor, nichts führt uns über die allgemeine Beſtimmung für die Zeiten kriegeriſcher Bedrängung hinaus, und für dieſe Allgemeinheit der Beſtimmung ſpricht noch ſpeciell das: am Tage der Noth, in V. 2, und das „am Tage unſeres Rufens" in V. 10. Anfang und Schluß weiſen darauf hin, daß d. Pſ. abgeſungen werden ſollte, ſo oft feindliche Bedrängung das Volk veranlaßte, die Hülfe ſeines Gottes in Anſpruch zu nehmen.

Steht dieſe Allgemeinheit der Beſtimmung feſt, ſo auch zugleich, daß der Pſalm in die Beziehung auf Chriſtum und ſein Reich ausläuft, daß die chriſtliche Kirche ſich ihn mit Recht als den Ausdruck ihres Verlangens nach dem Siege ſeiner Sache, und ihrer zuverſichtlichen Hoffnung aneignet. Denn das Davidiſche Königthum, auf das er ſich bezieht, gipfelte in Chriſto. Er iſt in vollem Sinne der „Geſalbte des Herrn."

Dagegen auf die chriſtlichen Könige bezieht ſich der Pſ. nur indirect, nur wenn und inſofern ſie in ihm ſeine Diener ſind.

Gegen die durch die Überſchrift verbürgte Abfaſſung durch David hat man geltend gemacht, daß nicht dieſer redend auftrete, ſondern das Volk ihn anrede. Dieſer Grund iſt aber von gar keiner Bedeutung. Der Angeredete iſt nicht ſpeciell David, ſondern überhaupt der Geſalbte des Herrn; der Redende iſt jedenfalls nicht der Sänger, ſondern dieſer redet im Namen des Volkes, und wenn dieß, von wem könnte es wohl eher erwartet werden, daß er auch in Bezug auf dieſes Verhältniß als Interpret der Empfindungen der Gemeinde des Herrn auftrete, als von David, der überall in und mit der Gemeinde lebte, überall ihr mit ſeiner poetiſchen Gabe diente, ſich mit Liebe in ihre Zuſtände verſenkte und für ihre Bedürfniſſe ſorgte. Nur indem man dieß im Allgemeinen zu wenig erkannte, konnte man hier die Richtigkeit der Angabe der Überſchrift bezweifeln. Außer dieſer ſpricht für David als Verf. die mannigfache Berührung mit Davidiſchen Pſalmen, auf welche die Auslegung aufmerkſam machen wird. Dann auch Alles, was für die David. Abfaſſung von Pſ. 21 zeugt, der mit dem unſrigen zu einem Pſalmenpaare verbunden iſt. Die große Einfachheit, Leichtigkeit und durchſichtige Klarheit des Pſ., die man wohl gegen ſeine Dav. Abf. geltend gemacht hat, erklärt ſich aus ſeiner Beſtimmung: es ſind dieß Eigenſchaften des Nationalgeſanges.

Kurz und gut ſagt Luther: „es kommt mir vor, als ob David dieſen Pſalm verfertigt habe, daß er zu einem andächtigen und heiligen Feldgeſchrei dienen ſollte, dadurch er ſich und das Volk ermuntern und zum Gebete abrichten möchte.“

V. 1. Dem Sangmeiſter ein feines Lied von David. V. 2—6. — V. 2. Es erhöre dich der Herr am

Tage

Tage der Noth, es erhöhe dich der Name des Gottes Jakob. V. 3. Er ſende deine Hülfe aus dem Heiligthum, und aus Zion unterſtütz' er dich. V. 4. Er gedenke aller deiner Speisopfer, und dein Brandopfer ſey ihm wohlgefällig. Selah. V. 5. Er gebe dir was dein Herz begehrt, und erfülle alle deine Rathſchläge. V. 6. Mögen wir jubeln über dein Heil, und durch den Namen unſeres Gottes erhoben werden, der Herr erfülle alle deine Bitten. — Der Wunſch und die Bitte zerfallen in zwei Hälften, V. 2—4 u. V. 5. 6, getheilt durch das Selah und die während dieſer Pauſe vorgehende Opferhandlung. — Daß man in V. 2 nicht mit Hitzig erklären dürfe: erhören wird dich, ſondern erkl. müſſe: erhören möge dich, und ebenſo auch die folgd. Fut. auffaſſen, zeigt das יִרְשְׁנֶה, er erkläre für fett, er nehme wohlgefällig an, in V. 4, das יְרַצֶּנָּה in V. 6, und das zum Anfange zurückkehrende: er erhöre uns, des Schluſſes. Das שגב heißt erhöhen, im Sinne des Rettens, auf einen hohen und ſichern Ort verſetzen, vergl. Pſ. 59, 2. 91, 14, und 18, 3, wo David Gott ſeine Höhe nennt. Daß Gott der Gott Jakobs genannt wird, ſ. v. a. der Gott, der Jakobs Gott war und iſt, in ſeiner Perſon und in ſeinen Nachkommen, weiſt hin auf das Verhältniß, welches den Grund der Erhörung und Erhöhung bildete, auf dem die Freudigkeit und Zuverſicht der Bitte beruhte. Das: der Name des Gottes Jakob, iſt ſ. v. a. Gott, der ſich als Jakobs Gott, oder Jakobs Gott, der ſich als ſolchen in einer Fülle von Thaten erwieſen. Gott iſt nicht bloß der Gott Jakobs, er wird auch ſo genannt, hat ſich alſo kundgegeben und ſich einen Namen gemacht. Seine Erwählung iſt keine dunkle, ſie iſt eine offenbare, durch Thatſachen beſtätigte. Ohne ſolche Thaten wäre der Gott Jakobs namenlos, ſein Name ein nomen vanum. — Auch in V. 3 wird die Hülfe Gottes auf Grund ſeines Bundes, ſeines Verhältniſſes zur Gemeinde in Anſpruch

genommen. Darauf weiſt das: aus dem Heiligthum und aus Zion hin. Vergl. zu Pſ. 14, 7. — Daß in V. 4 nicht von den Opfern des Königs überhaupt, ſondern ſpeciell von dem feierlichen Opfer die Rede iſt, welches vor dem Auszuge in den Kampf dargebracht wurde, vergl. 1. Sam. 13, 9 ff., wo Saul ein ſolches Opfer darbringt in der Abſicht Gottes Gnade zu erflehen, ſich ihn geneigt zu machen; erhellt aus dem Selah, das ſich nur dann erklärt, wenn zwiſchen dieſem V. und dem folg. der Moment der Darbringung der Opfer liegt, während deſſen eine feierliche Pauſe eintrat. Das „er gedenke" ſcheint anzuſpielen auf den Namen אַזְכָּרָה, den im Geſetze führt, was von dem Speisopfer auf dem Altar verbrannt wurde, weil es Gott gleichſam das Andenken des Darbringenden empfahl, vergl. Lev. 2, 2. 6, 8 u. a. St. Dem Gedenken ſteht das Vergeſſen, die gleichgültige Aufnahme entgegen. Der Ausdruck findet ſich ebenſo auch im N. T., vergl. Apgeſch. 10, 31. Nach dem ganzen geiſtlichen Standpunkte d. S. (vergl. z. B. Pſ. 15. 24. 51) verſteht es ſich völlig von ſelbſt, daß die Opfer hier nicht nach dem Leibe, ſondern nach der ihnen einwohnenden Seele in Betracht kommen, daß ihre wohlgefällige Aufnahme bei Gott nur auf Grund des Vorhandenſeyns der innerlichen Richtung und Stimmung gehofft wird, welche durch ſie verkörpert wurde. In der Symbolik des Geſetzes bezeichnet die Darbringung der Brandopfer die Weihung und Hingabe der ganzen Perſönlichkeit; wer die mit den Brandopfern innig verbundenen Speisopfer darbrachte, gelobte, daß er Gott die ihm ſchuldige geiſtliche Nahrung, die guten Werke, darbringen wollte, vergl. die Beweisführung in Th. 3 der Beitr. S. 649 ff. Wo ſolches Bekenntniß Wahrheit, da iſt es mit den ſubjectiven Bedingungen der Heilsſpendung in Ordnung, da kann Gott nicht anders, als dem Bittenden geben nach ſeinem Herzen und all' ſeinen Rath erfüllen. Wer ſich ihm weiht, dem gibt er ſich wiederum zu eigen mit aller ſeiner Hülfe und Gnade. Luther

bemerkt: „Gleichwie im neuen Gesetze andere Personen, andere Sachen, andere Zeiten, andere Örter sind, also sind auch andere Opfer; jedoch bleibt einerlei Glaube und einerlei Geist, nur das Äußerliche verändert sich, das Innerliche aber bleibt. — Deswegen ist unser Opfer, das wir Gott zur Zeit der Noth darbringen, ein zerknirschtes Herz, und das Bekenntniß der Sünde, das ist wir selbst, wenn wir zur Zeit der Noth zu Gott seufzen, die Trübsal für gerecht erkennen, die Tödtung unserer selbst geduldig ertragen, und uns Gott zu alle dessen Willen bereit darstellen." Das רִשֵּׁן heißt fett machen, Ps. 23, 5, und dann für fett, gut erklären, wohlgefällig annehmen. Das ה ist das ה des Strebens. Das vorherg. Segol ist aus Kamez abgeschwächt. — In V. 5 ist nicht von den Wünschen und Rathschlägen des Königes überhaupt, sondern nur von denen die Rede, die sich auf die gegenwärtige Noth beziehen. — In V. 6 viele Ausl.: dann werden wir jubeln u. s. w. Allein diese Auff. ist unzulässig, theils wegen der Form, die sich durch das angeh. ה als Opt. kundgibt, theils wegen des letzten Gl., was noch, wie das Vorherg., den Ausdruck des Wunsches enthält. Man muß also erkl.: mögen wir jubeln s. v. a. möge uns durch dein Heil Gelegenheit zum Jubel gegeben werden. Der Name Gottes steht hier ebenso emphatisch, wie in V. 2. Die Erkl. des נדגל ist unsicher; der Annahme, daß es Denomin. von דגל, Fahne, sey, steht Hohesl. 5, 10 entgegen, wo das Part. Pa. in der Bed. erhaben oder ausgezeichnet vorkommt. Wahrscheinlich ist das Verb. verwandt mit גדל. Wie wir übers. schon die LXX, μεγαλυνθησόμεθα, und die Vulg. magnificabimur.

V. 7—9. — V. 7. Jetzt weiß ich, daß der Herr seinem Gesalbten hilft, er erhöret ihn aus seinem heiligen Himmel, durch seiner Rechten heilsame Großthaten. V. 8. Jene der Wagen und jene der Rosse, wir aber des Namens des Herrn unseres Gottes gedenken.

V. 9. Sie krümmen ſich und fallen, wir aber erheben uns und ſtehen aufrecht. — Bisher hatte das Volk im Plur. geredet, in V. 7 redet es als ideale Perſon im Singular. Daß hier ein großer Wendepunkt, darauf wird auch dadurch hingewieſen, daß hier nicht mehr zu dem Könige, ſondern von ihm geredet wird. Das Verhältniß dieſes Theiles zum vorigen — die Zuverſicht hier erwächſt aus der motivirten Bitte dort — wird zerſtört, wenn man annimmt, daß in dem: ich weiß der König redet. Daß das Volk als ideale Perſon redend auftritt, zeigt auch das wir in V. 8. 9. Das jetzt erklärt ſich daraus, daß den Betenden plötzlich die Zuverſicht der Erhörung aufgeht. Auch dieß jetzt, indem es zeigt, daß der Übergang von der Bitte zur Zuverſicht erſt hier auf plötzliche und unvermittelte Weiſe erfolgt, gradeſo wie z. B. in Pſ. 6, 9, ſpricht gegen diejenigen, welche ſchon V. 6 zur zweiten Strophe ziehen. Gänzlich mißverſtanden iſt das: jetzt weiß ich, was ſich auf eine innerliche Thatſache bezieht, von denjenigen, welche, wie Maurer, es auf einen ſchon erfochtenen Sieg beziehen wollen. Ganz das Richtige findet ſich ſchon bei Luther: „Nunmehr iſt der Proph. voller gewiſſen Hoffnung, und macht gar eine Verheißung aus dem, was er bisher gebeten hat. Denn auf ſolche Art bildet ſich der Affect, der auf Gott völlig ſein Vertrauen ſetzt, ganz unbetrüglich ein, es werde dasjenige unfehlbar geſchehen, warum er gebeten. Der Glaube, wenn er wahrhaftig iſt im Herzen, bekräftigt das, was er glaubt, ſo gewiß, daß er ſich nichts Gewiſſeres bereden läßt, und er weiß es ſo gar gewiß, als ob es bereits geſchehen wäre. Deswegen ſpricht er hier nicht: ich vermuthe, ich gedenke, ſondern: ich weiß.“ Wie in V. 3 aus Zion, ſo wird hier die Rettung vom Himmel erwartet. Beides zuſammen, daß Gott in Zion und daß er im Himmel wohnt, bildet den feſten Grund der Hoffnung. Das Erſte beweiſt, daß Gott helfen will, das Zweite, daß er helfen kann, das Erſte verbürgt Gottes Liebe, das Zweite ſeine

Ohnmacht. Der Himmel wird als heilig bezeichnet wegen seines unbedingten Gegensatzes gegen die Erde mit ihrer Ohnmacht und Hülflosigkeit. Den dogmatischen Begriff der Heiligkeit darf man auch hier nicht anwenden, vergl. zu Ps. 11, 4. Der Rechten Gottes wird in gleichem Zusammenh. gedacht in Ps. 18, 36, das יְמִין kommt auch Ps. 12, 6 vor. — So verschieden wie der Gegenstand des Vertrauens bei der Welt und bei der Gemeinde Gottes, so verschieden ist auch das Schicksal, V. 8. 9: dort von der Höhe zur Tiefe, hier von der Tiefe zur Höhe. Das זָכַר heißt sonst immer erwähnen, nie preisen (wo die letztere Bed. angenommen wird, beruht sie auf falscher Deutung), und diese Bed. muß hier um so mehr beibehalten werden, da sie auch in der Grundstelle Ex. 23, 13: „den Namen anderer Götter sollt ihr nicht erwähnen" stattfindet, wie dieß das parallele: „und nicht sollen sie gehört werden in deinem Munde" zeigt. Daß die Erwähnung eine lobende, liegt hier nicht in dem Verb. an sich, sondern in der Constr. mit ב, auf den Affect des Vertrauens hinweisend, mit dem der Erwähnende in dem Gegenstande ruht. Parallel dem V. 8 ist 1. Sam. 17, 45, wo David zu Goliath: „du kommst zu mir in Schwert und in Spieß und in Schild, ich aber komme zu dir im Namen des Herrn." Ps. 33, 17. Jes. 31, 3. Unter den Wagen sind Kriegswagen zu verstehen. Der Gegensatz ist der der menschlichen Hülfsmittel und des Beistandes Gottes. — Die Präter. in V. 9 erklären sich daraus, daß das Volk im Glauben die Feinde schon besiegt sieht. Luthers: „Allein der Glaube, der sich auf Gott verläßt, der kann das Triumphlied vor dem Siege singen, und ein Freudengeschrei machen, ehe die Hülfe erfolgt: sintemal dem Glauben Alles erlaubt ist. Denn er glaubt an Gott, und also hat er wirklich, was er glaubt, weil der Glaube nicht betrügt: wie er glaubt, so geschieht ihm." Vor der hier geschilderten Katastrophe haben die Feinde die Oberhand und das Volk Gottes sitzt darnieder.

Dieß zeigt besonders das קוּם, was nicht stehen, sondern aufstehen bed. Luther: „Bei angehender Schlacht mit dem Feinde scheinen zwar die Gottlosen zu stehen, indem sie sich auf ihre Wagen und Rosse verlassen: hingegen die Frommen, die auf den Namen des Herrn vertrauen, scheinen ihnen bei weitem nicht gewachsen zu seyn. Aber der Glaube rühmt sich also: obgleich jene stehen, wir aber schwach zu seyn und zu fallen scheinen: so sind wir doch gewiß, daß sich die Sache in kurzer Frist ganz umkehren und jene fallen werden: wir aber werden wahrhaftig uns in die Höhe richten und stehen, ja wir sind schon aufgestanden und stehen aufgerichtet. O was für ein schönes Muster des Glaubens ist dieses."

V. 10. Herr hilf, der König erhöre uns, wenn wir rufen. Die letzte Strophe, die der erneuerten Bitte, steht in enger Bez. auf die vorige. Das: hilf ruht auf dem: er hilft, in V. 7, das: er erhöre uns, weist zurück auf das: er wird ihn erhören, ebenfalls. Die Bitte wächst aus der Verheißung hervor: der Herr wird gebeten, daß er gewähre, was er verheißen. Durch diese Bez. auf die Verheißung unterscheidet sich die Bitte zu Ende von der zu Anfang. Das: er erhöre uns, hier, ist innerlich nachdrücklicher, wie das: er erhöre dich, dort, was hier wieder aufgenommen wird. Auf dem יְהוָה ruht ein besonderer Nachdruck, Luther: „Erhöre du uns, der du wahrhaftig unser König bist. Denn David, der dir dienet, ist nicht König, und wollen nicht sein, sondern dein Reich. Denn dein Reich sind wir und du bist unser König. Mit welchem Affect er Gott heftig bewegt! d. i. er lehrt uns Gott bewegen, als welcher dann bewegt wird, wenn wir bewegt werden. Denn wie sollte er nicht erhören, wenn sein Reich, seine Sache, seine Ehre in Gefahr ist? Das ist, alsdann beten wir am allerunbeweglichsten, wenn wir das Vertrauen haben, daß wir Gottes Reich und sein Antheil sind. Denn alsdann suchen wir nicht das Unsere, und sind gewiß, daß er ein

Sache nicht verlaſſen werde, die ihm angehört, und ein Reich, das ſein iſt, beſonders wenn wir ihn darum anrufen.“ Als Kö-nig Iſraels erſcheint Gott ſchon in Deut. 33, 5, vergl. Pſ. 48, 3. Ohne Grund verlaſſen viele Ausl. nach dem Vorg. der LXX und Vulg.: domine salvum fac regem, die Accente, und ziehen das המלך zum erſten Gl. Durch dieſe Erkl. wird der Sinn des erſten Gl. geſchwächt, das bloße: Herr hilf, iſt nachdrücklicher; im zweiten Gliede fehlt dann die Bezeichnung Gottes, welche die Bitte um Hülfe begründet, und was die Hauptſache iſt, der Übergang von der Anrede zur dritten Perſon entbehrt dann jeder Veranlaſſung, weshalb auch die Vulg. auf eigne Hand die Anrede hier ſchafft: et exaudi nos. Das: am Tage unſeres Rufens, ruht auf Deut. 4, 7.

Pſalm 21.

Das Volk bezeugt ſeine Freude über die herrlichen Güter, die der Herr ſeinem Könige ertheilt hat, V. 2—8, ſpricht die Hoffnung aus, daß er mit Gott alle ſeine Feinde vernichten werde, V. 9—13, und ſchließt mit dem Preiſe des Herrn, V. 14.

Die Redenden ſteigen zuerſt zum Herrn hinauf — o Herr, was haſt du dem Könige gethan, V. 2 ff., dann zum Könige hinab, erſt einleitend von ihm redend, V. 8, dann zu ihm: o König, was wirſt du in dem Herrn thun, V. 9—13, endlich wieder zum Herrn hinauf, V. 14: Preis dir, o Herr, für das, was du an dem Könige gethan und was der König in dir thut.

In der Anrede an Gott werden die Güter mehr umfaſſend und allgemein bezeichnet: ewige Dauer der Herrſchaft, Heil, Stärke, Ehre, dagegen in der Anrede an den König wird ein einzelner Punkt beſonders hervorgehoben, wie er durch Gottes Hülfe allen ſeinen Feinden überlegen ſeyn wird.

Viele Ausl., zuletzt Kaiſer, Hitzig, Köſter, nehmen an,

daß unſ. Pſ. zu Pſ. 20 noch in einer näheren Beziehung ſtehe als der, daß in beiden das Volk in Angelegenheiten ſeines Königs vor Gott tritt. Pſ. 20 ſey bei dem Auszuge des Königs in den Krieg, der unſrige bei ſeiner Rückkehr gedichtet. Was dort gewünſcht wird, dafür werde hier gedankt, das in Pſ. 20 gewünſchte Heil ſey das in Pſ. 21, 2 gewährte; der hier in V. 3 erwähnte Wunſch ſey der in Pſ. 20 ausgeſprochene. Allein dieſe Annahme iſt eine ganz unzuläſſige. Unſer Pſ. dankt nicht für einen einzelnen dem Könige gewährten Sieg, ſondern für Stärke und Heil überhaupt, für ertheilte Herrſchaft, vergl. in V. 4 das: „du ſetzeſt auf ſein Haupt eine Krone von Gold,“ und was ganz entſcheidend iſt, für „Lebenslänge immer und ewig,“ V. 5.

Nach De Wette ſoll der Pſ. Glückwunſch an den König bei einem bevorſtehenden Kriegszuge ſeyn, mit einer Einleitung in V. 2—8, in welchem das dem Könige bereits gewährte Heil geprieſen werde. Dann iſt aber V. 14, der Schluß, nicht zu erklären, wo dem Herrn für ſchon Gewährtes gedankt wird, wie dieß einfach daraus hervorgeht, daß De Wette ſich ſeiner Hypotheſe zu Liebe genöthigt ſieht, den Dank und Preis in eine „Bitte um Jehovahs Beiſtand“ zu verwandeln.

Die allein richtige Anſicht iſt die: der Pſ. ſpricht den Dank des Volkes aus für die David in 2. Sam. 7 gewährten Verheißungen, und die freudige Hoffnung auf Erfüllung derſelben. Nur von dieſer Anſicht aus erklärt ſich V. 5, wonach dem Könige eine ewige Lebensdauer gewährt, V. 7, wonach er zum ewigen Segen geſetzt worden, Stellen, welche jede Beziehung auf ein einzelnes königliches Individuum als ſolches ausſchließen. Die an ſich ſchon verwerfliche Annahme hyperboliſcher Redeweiſe erſcheint um ſo mehr als unzuläſſig, wenn wir die Verheißung in 2. Sam. 7, und die andern auf ihr ruhenden Pſalmen, Pſ. 89. 132. 110, vergleichen.

Unſ. Pſ. bildet das Seitenſtück zu Pſ. 18, von dem er nur durch Pſ. 19 getrennt iſt, welcher der falſchen Auffaſſung von Pſ. 18, 21—28 begegnet, und Pſ. 20, der mit dem unſrigen zu einem Paare verbunden iſt. In Pſ. 18 bringt David dem Herrn im Angeſichte der Gemeinde den früher ſchon in 2. Sam. 7 gleichſam unter vier Augen ausgeſprochenen Dank dar für die herrliche Verheißung, die ihm geworden; hier ſpricht er im Namen des Volkes die dankbare Freude für eben dieſe Verheißung aus. Sein Zweck iſt, in den Gemüthern der Gemeinde die Gefühle des Dankes gegen den Herrn, der Liebe zu ſeinem Geſalbten, des unerſchütterlichen Vertrauens im Angeſichte der Gefahr hervorzurufen und zu beleben.

Gradeſo wie hier findet David in ſeinen letzten Worten in 2. Sam. 23 in der Verheißung des Herrn 1. die Bürgſchaft des Heiles für ſein Haus, V. 5, und 2. die Bürgſchaft des Verderbens für ſeine Feinde, die Übelthäter, V. 6. 7.

Der ausſchließlich Meſſianiſchen Erklärung, die von vielen älteren Ausl. und zuletzt von Roſenm., 2te Ausg., vertheidigt worden, iſt durch unſere Auffaſſung das Fundament entzogen worden, was ſie in V. 5 u. 7 zu haben glaubt. Gegen ſie ſpricht eben die unläugbare Beziehung auf 2. Sam. 7. Dieſe läßt die Erkl. von Chriſto nur in ſofern zu, als in ihm, in dem der Davidiſche Königsſtamm gipfelte, die Verheißung ihre letzte und höchſte Erfüllung fand, verlangt aber auch zugleich gebieteriſch die Beziehung auf Chriſtum in dieſem Sinne. Abgeſehen von Chriſto iſt das: du gabſt ihm Lebensdauer auf ewig, und das: du ſetzeſt ihn zum Segen für immer, nichts als ein ſchwärmeriſcher Wahn.

Das Zeugniß der Überſchrift für die Davidiſche Abfaſſung wird durch charakteriſtiſche Berührungen mit Davidiſchen Pſalmen beſtätigt, deren mehrere ſchon Hitzig hervorgehoben hat. Dann führt auf die Davidiſche Zeit auch der ganze frohlockende, zu-

versichtliche Ton des Psalmes, welcher zeigt, daß die Idee damals noch in keinen Conflikt mit der Wirklichkeit gekommen war, wie er später in so bedeutendem Maße durch die Entartung des Davidischen Stammes herbeigeführt wurde. Wie ganz anders lautet der nach dem Eintreten dieses Conflikes verfaßte Ps. 89.

Nach der Überschrift: dem Sangmeister ein feines Lied von David, zuerst V. 2—7 der Segnende in dem Verhältniß zu dem Gesegneten; der allgemeine Satz in V. 2, die Ausführung in V. 3—7.

V. 2. Herr, über deine Kraft freut sich der König, und wie sehr fröhlich ist er über dein Heil! V. 3. Den Wunsch seines Herzens gabst du ihm, und das Verlangen seiner Lippen nicht weigertest du. Selah. V. 4 Denn du überraschest ihn mit Segnungen des Glückes, setzest auf sein Haupt eine Krone von Gold. V. 5. Um Leben bat er dich, du gabst ihm langes Leben immer und ewig. V. 6. Groß ist seine Ehre durch dein *Heil*, Herrlichkeit und Pracht legst du auf ihn. V. 7. Denn du setzest ihn zum Segen ewiglich, erheiterst ihn durch Freude vor deinem Angesichte. V. 8. Denn der König vertraut auf den Herrn, und durch die Huld des Höchsten wird er nicht wanken. — Das בִּישׁוּעָתֶךָ in V. 2 ist in deiner Kraft, in deinem Heil. Das in steht nach einer andern Anschauung des Verhältnisses für unser über. Dort ruht die Freude in, hier ruht sie auf ihrem Gegenstande. Die Stärke, das Heil des Herrn sind die vom Herrn verheißenen und in Folge der Verheißung von ihm zu ertheilenden. Für יָגִיל wollen die Masorethen ohne Grund יָגֵל lesen, das Fut. apoc. mit wegen Übertragung des Tones auf die erste Sylbe abgekürztem Vocale. — Der Wunsch bez. in V. 3 nicht etwa die gewünschte Sache — dagegen spricht das parallele: das Verlangen seiner Lippen —, viel

mehr ist den Wunsch geben s. v. a. ihn gewähren oder erfüllen. Der stille Wunsch und das ausgesprochene Gebet stehen sich entgegen. Luther: „die Ordnung ist hier gewiß schön, daß nämlich das Gebet des Herzens vorhergehen müsse, ohne welches das Gebet der Lippen ein unnützes Geplärre ist.“ Durch den Zusammenhang mit dem Vorherg., dessen weitere Ausführung hier beginnt, wird das Verlangen näher bestimmt als ein solches nach Heil und Stärke, weit schärfer aber durch den Zusammenhang mit dem Folg. als ein solches nach Fortdauer der Herrschaft in seinem Stamme, Ehre und Herrlichkeit in seinen Nachkommen. De Wette's Behauptung: „ist allgemein, nicht bloß von einem bestimmten Wunsche zu verstehen,“ wird durch V. 5 zurückgewiesen, der durch das: Leben verlangte er von dir, an unſ. V. anknüpft. Daß die Verheißung in 2. Sam. 7 für David eine Gebetserhörung war, wird dort nicht ausdrücklich gesagt, es versteht sich aber ganz von selbst, da gewiß kein König ohne Gedanken an die Zukunft seines Geschlechtes ist, da unter dem A. B. das Interesse an den Nachkommen ganz besonders lebhaft war, da das Loos seines Stammes um so mehr Davids Herz bewegen mußte, als er das traurige Schicksal der Familie Sauls vor Augen hatte. Wäre nicht die Verheißung den heißen Wünschen und Gebeten Davids entgegengekommen, so hätte sie gar nicht einen so unendlich tiefen Eindruck auf ihn machen, ihn mit so triumphirender Freude, mit so innigem Danke erfüllen können. Die Präter. dieſ. V. werden von mehreren Ausl. mit Berufung auf die folg. Fut. fälschlich aoristisch genommen. David's Verlangen nach Fortdauer seines Königreiches, nach Heil für sein Geschlecht war durch die Verheißung schon befriedigt. Es ist hier von einer schon vergangenen, abgeschlossenen Thatsache die Rede. Das Selah steht passend zwischen der Andeutung und der Ausführung, ermahnt vor der letzteren Gottes Gnade zu bedenken, welche dem Wunsche seines Knechtes Gewährung verlieh. — Zu

V. 4 in Bez. auf den Zusammenhang mit dem Vor. treffend Luther: „was hat aber das Herz verlangt, was haben die Lippen gewollt? dieß folgt ferner.“ Das קִדַּמְתָּ, überraschen, vergl. zu Ps. 17, 13. 18, 6. Den Charakter der freudigen Überraschung trägt durchaus das Gebet Davids nach erhaltener Verheißung in 2. Sam. 7. Die „Segnungen des Guten,“ s. v. a. bestehend in Gutem od. Glück, bezeichnen den ganzen Inbegriff der Wohlthaten, welche der Herr dem Davidischen Stamm zu ertheilen verheißen. Die nähere Bez. dieser Wohlthaten wird im Folg. gegeben. Das Aufsetzen der Krone bezeichnet die Ertheilung der Herrschaft. David wurde gleichsam von neuem — oder auch zuerst, denn die frühere Krönung kam dagegen nicht in Betracht — gekrönt, als er jene große Verheißung von der ewigen Herrschaft seines Stammes erhielt. Erst jetzt wurde er König im wahren und vollen Sinne: Nannten sich doch die Könige der Philister zum Unterschiede von den ärmlichen Wahlkönigen Abimelech, Königsvater, und hier war unendlich mehr, denn dort! Daß nicht an Davids erste Krönung, die Ertheilung der Königswürde überhaupt gedacht werden kann, zeigt das Folg., was als weitere Ausführung unserer Worte zu betrachten. — Gott hat insofern Davids Haupt eine goldne Krone aufgesetzt, als er ihn in seinen Nachkommen ewig fortherrschen läßt, V. 5. Calvin meint mit v. a. Ausl., es werde hier eine Vergleichung angestellt zwischen Davids früherer Zeit, wo er, beständigen Gefahren ausgesetzt, es für eine besondere Gnade halten mußte, wenn er nur aus der augenblicklichen Todesgefahr errettet wurde, und der späteren Zeit, wo er so weit über seine kühnsten Wünsche hinaus von Gott die Verheißung erhielt, daß er in seinen Nachkommen ewig leben und herrschen werde. Allein besser bezieht man das: um Leben bat er dich, auf den Wunsch Davids in seinen Nachkommen fortzuleben, ein Wunsch, der, wie im zweiten Gl. gesagt wird, von Gott überreichlich erfüllt wurde. Dann ist das: um

Leben bat er dich, vollkommen entsprechend dem Wunsche des Herzens und dem Verlangen der Lippen in V. 3, und das Leben, welches David sich erbittet, liegt dann auf gleicher Linie mit der Länge der Tage, welche ihm gewährt wird. Zu dem „Länge der Tage für immer und ewig" ist zu vergl. 2. Sam. 7, 13: „ich befestige den Thron seines Reiches bis in Ewigkeit," V. 16: „und beständig ist dein Haus und dein Reich in Ewigkeit vor dir, dein Thron wird fest seyn bis in Ewigkeit," Ps. 89, 5: „bis in Ewigkeit will ich befestigen deinen Samen, und bauen auf alle Geschlechter deinen Thron." Ps. 132, 12. — V. 6 fügt zu der maßlosen zeitlichen Ausdehnung der Herrschaft die Fülle der Ehre und Herrlichkeit hinzu. David wird sich in seinem Stamme des vollen Genusses der königlichen Ehre und Herrlichkeit erfreuen. — Du setzest ihn zum Segen, V. 7, — der Plur. weist hin auf die reiche Fülle des Segens — s.: du segnest ihn also, daß er der Segen selbst zu seyn scheint, vergl. Gen. 12, 2. Die Freude mit des Herrn Angesichte (das sehr eigenthümliche: mit deinem Angesichte, in ganz gleicher Verbindung auch Ps. 16, 11) ist die Freude, welche daraus entsteht, daß David mit dem Angesichte des Herrn in Gemeinschaft, daß dieß gnädig auf ihn gerichtet ist, also der Sache nach s. v. a. durch deine Gnade. Es ist nicht etwa die Freude gemeint, welche „das Bewußtseyn der göttlichen Gnade" sondern welche der Genuß derselben gewährt. — V. 8, in dem vom Könige und von dem Herrn geredet wird, bahnt den Übergang von dem ersten Theile, der Anrede an Gott, zum zweiten, der Anrede an den König. Den Zusammenhang mit dem Vor. gibt fälschlich De Wette so an: „der König verdient es durch sein Gottvertrauen." Das Vertrauen kommt nach dem Zusammenhange hier nicht als Affect, sondern nach seinem Gegenstande in Betracht. Dieß zeigt das parallele: er wird nicht wanken. Das: er vertraut auf den Herrn, ist s. v. a. der Herr ist sein Hoffnungsgrund, sein Heiland. Calvin:

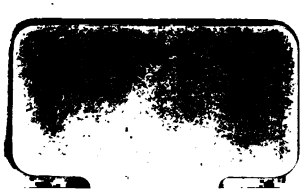
„Obgleich die Welt ſich herumdreht wie ein Rad, woher es geſchieht, daß die, welche auf den höchſten Gipfel erhoben waren, plötzlich herabfallen, ſo macht doch das Reich Judah und unter ſeinem Vorbilde das Reich Chriſti eine Ausnahme.“

Das Volk ſagt nun dem Könige, was er in Folge der göttlichen Verheißung für ſich und ſeine Nachkommen hoffen darf.

V. 9. Finden wird deine Hand alle deine Feinde, deine Rechte wird finden deine Haſſer. V. 10. Du wirſt ſie machen gleich einem Feuerofen, wenn du ſie anblickſt, der Herr in ſeinem Zorne wird ſie vernichten, und verzehren wird ſie Feuer. V. 11. Ihre Frucht wirſt du von der Erde vertilgen, und ihren Samen aus den Menſchenkindern. V. 12. Denn ſie neigten wider dich Böſes, dachten Anſchläge aus, doch nicht vermögen ſie's. V. 13. Denn du wirſt ſie zur Schulter machen, deine Sehnen füllen gegen ihr Angeſicht. — In dem: gleich einem Feuerofen, V. 10, wird die Vergl., wie ſo oft, bloß angedeutet, ſ. v. a. du wirſt ſie in einen *Zuſtand* verſetzen, als befänden ſie ſich in einem Feuerofen. Verwerflich iſt die Annahme einer Bez. auf die Zerſtörung Sodoms und Gomorrhas, es ſind vielmehr St. zu vergl. wie Mal. 3, 19: „ſiehe, der Tag kommt brennend gleich dem Ofen, und es werden alle Frevler und alle Übelthäter Spreu, und es entzündet ſie der kommende Tag.“ Unzuläſſig iſt Hupfeld's Erkl.: du wirſt ſie behandeln wie ein Feuerofen, denn שׂים heißt nicht behandeln. Das: zur Zeit deines Angeſichtes, ſ. v. a. ſobald du dein Angeſicht ihnen zukehrſt, ſie anblickſt, ſteht in Bez. auf das: „mit deinem Angeſichte“ in V. 7. Weil das Angeſicht des Herrn dem Könige zugewandt, iſt ſein Angeſicht den Feinden furchtbar. Daß das Bisherige dem Könige nur als Werkzeuge Gottes beigelegt worden, auf Gott in dem Könige und den König in Gott zu beziehen iſt, darauf weiſen die beiden letzten Gl. noch ausdrücklich

hin. — In V. 11 der Sinn: du wirst sie gänzlich ausrotten. Frucht und Samen, Bez. der Nachkommen. — Nach vielen Ausl. soll in V. 12 als Ursache des Unterganges der Gottlosen ihre Bosheit angegeben werden. Allein dann ist das: sie vermögen's nicht, unpassend. Man muß den Zusammenhang vielmehr so fassen: denn wenn sie dir auch Verderben drohen, so werden sie doch ihre Anschläge nicht ausführen können, vielmehr werden dieselben zu ihrem eigenen Verderben ausschlagen, so gewiß als Gott dem Reiche Davids ewige Dauer zugesagt. Das Verhältniß der Präter. und Fut. hier bezieht sich auf den Unterschied des Früheren und Späteren in der Zukunft. Der Versuch wird durch das Prät. ausgedrückt, der Erfolg durch das Fut. Mehrere erkl.: sie spannten gegen dich Böses; das Bild sey von der Ausbreitung der Netze entnommen. Allein von dieser kommt das נטה nie vor. Man muß vielm. erkl.: sie neigen Böses über dich, um es auf dich herabzuwerfen. Das נטה in dies. Bed. in Ps. 62, 4, und in ganz gleichem Zusammenhange in 1. Chron. 21, 10: drei Dinge neige ich über dich, wo in der Parallelst. 2. Sam. 24, 12 das entspr. נושׂא, ich hebe, steht. Bei dem: sie vermögen nicht, ist dasjenige, was sie zu bewirken oder auszuführen unvermögend sind, aus dem Zusammenhange zu ergänzen. — Das erste Gl. von V. 13: du wirst sie in einen Zustand versetzen, daß sie ganz Schulter sind, du wirst sie in die Flucht jagen, vergl. zu Ps. 18, 41, wo nur statt der Schulter der Nacken. Das denn bezieht sich auf die letzten Worte des vor. V., das: sie vermögen nicht, welches den Hauptgedanken dess. enthält. Das כוּן heißt nicht zielen, sondern laden, vgl. z. Ps. 7, 13. 11, 2. Luther: „die Beschwerungen reizen sie zur Flucht, und der entgegeneilende Bogen zwingt sie zur Rückkehr, also werden sie in der Enge ergriffen, und befinden sich in einem solchen Zustande, daß sie aus dem Regen in die Traufe kommen."

V. 14. Preis dir, Herr, ob deiner Kraft, wir wol-

len ſingen und loben deine Stärke. Der Pſ. wird nicht etwa, nach der gewöhnl. Annahme, mit einer Bitte, ſondern mit dem Preiſe des Herrn für die große Gnade beſchloſſen, die er dem Könige und Volke durch die Verheißung und ihre Erfüllung erweiſt. Das רוּמָה nicht etwa: erhebe dich, oder zeige dich erhaben — dieß iſt gegen den Sprachgebr., vgl. Pſ. 57, 6. 12, gegen den Parallelismus und gegen die Analogie des Schluſſes von Pſ. 18, 47 ff. — ſondern: ſey erhaben in unſerm Bewußtſeyn, ſ. v. a. Preis dir. Gottes Kraft und Stärke iſt die, welche er darin entwickelt, daß er ſeinem Geſalbten Kraft und Stärke gibt, vgl. V. 2.

Gedruckt bei Trowitzſch und Sohn in Berlin.